

Институт истории АН РТ
Казанский (Приволжский) федеральный университет
Институт евразийских и международных исследований

В.А. Воронцов

**ГЕНЕЗИС ЯЗЫКА, СКАЗКИ И МИФА
В КОНТЕКСТЕ
АНТРОПО-СОЦИО-КУЛЬТУРОГЕНЕЗА**

**Казань
2012**

УДК 13
ББК 87.3
Н 20

Серия: *Мир Символики*

Научное издание

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор **Л.А. Бессонова**,
доктор филологических наук, профессор,
академик АН РТ **М.З. Закиев**,
доктор филологических наук, профессор **Ф.И. Урманчеев**

Редакционная коллегия: **Нугманов Р.Г., Хайрутдинов Р.Р.**
(ответственный редактор), **Хузин Ф.Ш., Ягудин Б.М.**

Воронцов В.А. Генезис языка, сказки и мифа в контексте антропо-социо-культурогенеза / В.А. Воронцов. — Казань: Издательство «Яз», 2012. — 416 с.

В данной книге решаются проблемы становления языка, сказки и мифа на основе разработанной автором концепции антропо-социо-культурогенеза, в которой родительский инстинкт, забота о потомстве, воспитание рассматриваются в качестве главной движущей силы и основной формы трудовой деятельности, обеспечивающей воспроизводство человека, культурного социума (общества), а также традиционных семиотических систем: языка, сказки, мифа.

Книга адресуется культурологам, философам, антропологам, этнографам, фольклористам, лингвистам, психологам, социологам, а также всем, кто интересуется природой человека, феноменом его культуры.

© Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012
© Воронцов В.А., 2012
© Журавлев А.А. - макет, 2012

ISBN 978-5-904449-43-8

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ВВЕДЕНИЕ	9
ГЛАВА I. АНТРОПО-СОЦИО-КУЛЬТУРОГЕНЕЗ И ЕГО	
ДВИЖУЩИЕ СИЛЫ	27
I.1. Обзор учений об антропо-социо-культурогенезе и его движущих силах	27
I.2. Анализ традиционных взглядов на антропо-социо-культурогенез и его движущие силы	49
I.3. Генерализованная концепция антропо-социо-культурогенеза и его главной движущей силы	54
ГЛАВА II. ГЛОТТОГЕНЕЗ В СВЕТЕ АНТРОПО-СОЦИО-	
КУЛЬТУРОГЕНЕЗА	81
II.1. Критический обзор гипотез о природе языка	81
II.2. Протоязык в свете метаязыка и антропо-социо-культурогенеза	103
II.3. Рефлекс, рефлексия, речь в исходных процессах инкультурации и социализации	113
II.4. Языки жестов в различных обществах	118
ГЛАВА III. ИСТОКИ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ И СКАЗОЧНЫХ	
АРХЕТИПОВ В СВЕТЕ АНТРОПО-СОЦИО-КУЛЬТУРОГЕНЕЗА ..	127
III.1. Критический обзор учений о волшебной сказке ...	127
III.2. Природа сказочных существ и социумов и их роль в исходных формах семиозиса, социализации, инкультурации	170
III.3. Природа сказочных лесов, гор, морей, царств и их роль в исходной знаковой системе и мировоззрении ...	196
III.4. Чудесные постройки в семиозисе и воспитательном процессе	206
III.5. Природа сказочных дарителей, учителей, помощников, соперников и их роль в исходных формах семиозиса и воспитания	214
III.6. Единство волшебной сказки и её сущность в свете исходных форм воспитательного процесса	246

ГЛАВА IV. МИФОГЕНЕЗ В СВЕТЕ ГЛОТТОГЕНЕЗА

И АНТРОПО-СОЦИО-КУЛЬТУРОГЕНЕЗА	251
<i>IV. 1. Критический обзор учений о мифе</i>	<i>251</i>
<i>IV.2. Мифические начальные времена и наше младенчество</i>	<i>285</i>
<i>IV.3. Хаос, Космос как знаковые системы и исходные экологические ниши человека</i>	<i>294</i>
<i>IV. 4. Природа мифического загробного мира и его обитателей, а также их роль в семиозисе и воспитательном процессе</i>	<i>300</i>
<i>IV. 5. Природа солнечных и лунных божеств и их социализирующие и культурологические функции ...</i>	<i>313</i>
<i>IV.6. Природа мифических животных, тотемизма и оборотничества и их роль в знаковом и воспита- тельном процессах</i>	<i>326</i>
<i>IV.7. Природа мифических растений и их роль в исходных формах семиозиса и воспитательного процесса</i>	<i>365</i>
<i>IV.8. Роль мировых катаклизмов в воспитательном процессе</i>	<i>379</i>
<i>IV.9. Мифические горы, небеса и пропасти в исходных формах знакового и воспитательного процессов</i>	<i>381</i>
<i>IV.10. Роль членов семьи в мифологизированном воспи- тательном процессе</i>	<i>389</i>
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	393
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	397
ЛИТЕРАТУРА	399

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга В.А. Воронцова «Генезис языка, сказки и мифа в контексте антропо-социо-культурогенеза» является логическим продолжением его исследований природы человека, общества, культуры, результаты которых нашли отражение в ряде монографий и десятках статей. Рассматриваемая книга посвящена семиотическим аспектам антропо-социо-культурогенеза. Генезис этих систем глубоко волнует не только специалистов. Попытки пролить свет на глоттогенез (становление языка) и мифогенез имеют многовековую историю. Со времён древних греков высказано множество гипотез относительно истоков языка и мифа, однако общепринятые концепции глоттогенеза и мифогенеза до сих пор не выработаны. Убедительные учения о становлении языка и мифа возможны только в рамках общей теории антропо-социо-культурогенеза с учётом исходных форм показа (сказа), изначальных приёмов социализации, инкультурации. Получившая широкое распространение орудийно-трудовая теория антропосоциогенеза пребывает в конфликте не только с традиционными учениями о природе человека, общества, культуры, но и с данными современной науки, что делает её весьма уязвимой для критики и порождает недоверие к ней даже у бывших сторонников. Это побудило В. Воронцова произвести коррекцию трудовой теории, согласовав её с традиционными учениями о природе человека и общества, а также с данными современной науки.

Исследователи уже давно высказывали мысль о том, что появление эффективного оружия у наших животных-пред-

ков способствовало их превращению в кровожадных хищников - каннибалов, а также подорвало естественную систему доминирования, основанную на использовании естественного оружия. Применение простых палок-копалок (копий) для выяснения отношений способно привести к самоуничтожению их владельцев. Предотвратить озверение наших предков, их самоуничтожение, вызванное появлением эффективного оружия, могло только культивирование альтруизма, навыков выяснения отношений без использования оружия. По этой причине в работах В. Воронцова культивирование альтруизма, способности договариваться рассматривается в качестве базовой формы трудовой деятельности, обеспечившей становление человека, а также культурного социума (общества). Действительно, человек должен быть воспитан до того, как возьмётся за оружие, поэтому детей учат договариваться, сочувствовать, сострадать задолго до приобщения к орудийной деятельности. В этой связи вполне обоснована попытка В. Воронцова рассматривать генезис языка, показа (сказки), мифа в процессе культивирования человека, общества, а не механических орудий.

Главную движущую силу антропо-социо-культурогенеза В. Воронцов видит не в половом отборе, не в половом инстинкте (по Ч. Дарвину) и не в культивировании орудий (по Ф. Энгельсу), а в материнском инстинкте, который по своей природе социален, духовен. Автор на обширном материале показывает, что именно материнский инстинкт породил воспитание, язык, показ (сказку), человечность, культурный социум (общество). Действительно, воспитанием можно объяснить широчайший спектр феноменов человеческой культуры.

В. Воронцов отмечает, что мифы в первобытном обществе сакрализированы и доступны только посвящённым, по-

этому вполне правомерно их отнесение к вторичным семиотическим системам. Фундаментальную роль в формировании мировоззрения большинства первобытных людей играет показ (чудесная сказка), с которой все члены общества знакомы с младенчества.

Истоки языка, показа (сказки) В. Воронцов ищет в исходных формах общения матери и ребёнка. Он находит, что именно мать реально является исходным материальным миром, с которым человек знакомится на заре своей истории. В рамках педагогической антропологии В. Воронцов изучает сказочную действительность, духовную и материальную культуру золотого века, «когда материнские руки, ладони (длани) являются всем: материками, долинами, колыбелью, ковром-самолётом, сказочной козой, которая кормит нас, учит казать (сказывать) и т. д.»

На обширном материале В. Воронцов показывает, что именно волшебная сказка наиболее детально отразила первые времена нашего бытия, культуру золотого века, что именно чудесная сказка лежит в основе мифологизированных обрядов, мифов о первых временах человеческого бытия. Отвергая существование золотого века, рукотворного мира, чудесных говорящих, самодвижущихся орудий, современная историческая наука отрицает существование самого человека, лишает его исторической памяти.

Мысль о том, что рука создала человека, побудила В. Воронцова предпринять комплексные исследования роли материнской руки в формировании исходной знаковой системы, исходного сознания, мировоззрения. Он показывает, что материнские руки являются исходным мерным устройством, первой вычислительной системой, а также логическим аппаратом, посредством которых мы учимся намереваться, считать, думать.

В материнских руках В. Воронцов видит и исходную сигнальную систему, которую мы осваиваем. Культивируя сочувствие, сострадание, сознание матери знакомят нас с диагностикой, медицинской семиотикой, показом (сказкой). Истоки семиотических познаний В. Воронцов связывает с координатной сеткой (матрицей) из пальцев рук, которую матери рефлекторно или сознательно накладывают на различные части тела, манифестируя боль, холод, страх, стыд и т.д. Такая реакция позволяет ректи, изрекать вполне членораздельно и предельно наглядно.

Ручная речь неразрывно связана с ручным мышлением. В. Воронцовым показано, вещественное вещание, изначальное Слово позволяют воспроизводить исходные меры, миры. Наше изначальное знакомство с бесконечно динамичным и содержательным рукотворным Универсумом позволяет нам во всём новом видеть хорошо забытое старое, а также описывать новые процессы и явления путём проецирования Микрокосма на Макрокосм.

Исходная матрица, протоязык позволили В. Воронцову пролить свет на смысл древних учений, произвести графическую реконструкцию широкого круга сказочных и мифологических персонажей, показать природу сказочных и мифологических кодов, универсалий.

В книге В.А. Воронцова «Генезис языка, сказки и протомифа в контексте антропо-социо-культурогенеза» намечены пути решения широкого круга проблем, которые традиционно волнуют антропологов, лингвистов, этнографов, культурологов, психологов, философов. Она может вызвать интерес и у широкого круга читателей, которых интересует природа человека, его культуры.

Доктор философских наук, профессор Л.А. Бессонова

ПОСВЯЩЕНИЕ:

*памяти моего отца,
Александра Емельяновича Воронцова,
посвящается эта книга*

ВВЕДЕНИЕ

Как возникла вторая сигнальная система? Как сложились мифологические универсалии, которые были очевидны для первобытного человека, но стали трактоваться как aberrации первобытного разума? Эти вопросы на протяжении многих столетий порождают острые дискуссии. Изучение истоков мифа, природы мифологического сознания представляет не только исторический интерес. Мир мифа предельно богат и содержателен, поэтому всё новое является хорошо забытым старым. Так, например, наши предки научились строить динамичные модели вселенной, производить себя от животных, описывать говорящие самодвижущиеся орудия задолго до появления трудов *А. Эйнштейна*, *Ч. Дарвина*, *Н. Винера*.

В переводе с греческого *миф* означает «слово», а также «сказку», «повествования о богах, героях» и т. д. Это отражает генетическую связь между словом и словесностью. Важнейшим компонентом мифа является чудо. *А.Ф. Лосев* в своей работе «Диалектика мифа» находит, что сам «миф есть чудо» [Лосев, 1991, с. 134-160]. Мифические чудеса отнюдь не нарушают поразительное единогласие мифов. *К. Леви-Строс* в статье «Структура мифов» пишет, что внешне произвольные «одни и те же мифы воспроизводятся с буквальной точностью в разных районах мира, что ставит нас перед проблемой: если содержание мифов полностью случайно, то

как понять тот факт, что на всём земном шаре мифы так похожи?» [Леви-Строс, 1970, с. 153].

Наличие универсальной парадигмы, а также предсказательная сила сближают миф с высокоразвитой наукой. Это побуждает всё чаще говорить о некоем Высшем разуме, который наделил человечество универсальной эпистемой, в рамках которой традиционно осуществлялся дискурс всех людей.

Вытесненный философией и наукой на периферию сознания миф в последние десятилетия вновь овладел мыслями огромной массы просвещённых людей. Интерес к мифу привёл к ремифологизации мировоззрения широких слоёв цивилизованного общества. Миф вновь стал оказывать огромное влияние на их повседневную практику. Всё это придаёт изучению мифологических пластов человеческого сознания, принципов их организации высокую степень актуальности.

Изначальный язык, нашедший отражение в мифе, сказке, не менее содержателен, загадочен и чудесен, чем сам миф. Слово этого языка могло быть божеством и породить мир, в котором мы изначально обитаем. Исходный язык понимали разные существа, растения, предметы, строения, географические и космические объекты, которые могли порождаться и управляться Словом. Игнорируя изначальное Слово невозможно постигнуть природу исходного универсума, пролить свет на традиционную концепцию космо-антропо-социо-культурогенеза, осмысленно критиковать или использовать её.

О тесной связи становления языка со становлением человека, общества, культуры свидетельствуют не только мифы, но и современная наука. Отсутствие общепринятой теории антропо-социо-культурогенеза предельно затрудняет работу общепринятой концепции глоттогенеза (становления языка).

Исторический опыт свидетельствует, что естественный язык, древняя словесность, древние учения, став объектом беспочвенных спекуляций, способны лишить общество исторической памяти. Трактруя сверхъестественное как неестественное, отрицая актуальное бытие живых говорящих орудий толкователи мифов, сказок отрицают существование самого человека, лишают его исторической памяти, вызывают всплеск мистицизма в самых просвещённых слоях общества. Мистицизм создает благоприятные условия для духовного и физического порабощения людей.

Наличие в цивилизованном обществе огромной паразитирующей прослойки, претендующей на идеологические функции без всяких оснований, предполагает целую индустрию обмана и самообмана. В системе массового обмана и самообмана огромная роль отводится мифу. *М. Лифшиц* в своей книге «Мифология древняя и современная» с полным основанием пишет: «Неудивительно, что вокруг теории мифа в двадцатом веке возникла настоящая пляска бесов. Под знаком мифотворчества пришли к власти Муссолини и Гитлер» [Лифшиц, 1980, с. 34]. Невозможно перечислить всех, чьё мифотворчество сделало XX век воистину жестоким веком.

В отличие от протомифа, которому свойственны антропоцентризм, биоморфизм, современные мифы склонны приносить человеческую конституцию, биологию, превозносить в качестве жизненных небиологические (нежизненные) ценности. Современные мифотворцы побуждают приносить человека в жертву идеалам, которые подчас ужаснее любого древнего идола, поскольку требуют непрерывных человеческих жертв. Самые страшные катаклизмы прошедшего века порождены не истощением ресурсов, не экологическим кризисом и не нашествием инопланетян. Сказочно богатая ресурсами страна первая покрылась сетью концлагерей, в ко-

торых люди расставались с естественными ценностями (жизнью, здоровьем, родными, близкими) ради придуманных благ. По поводу природы ужасной стихии, которая захлёстывает цивилизованный мир волнами безумия, волнами насилия, *А.И. Герцен* писал: «Без естественных наук нет спасения современному человеку, без этого строгого воспитания мысли фактами, без этой близости к окружающей жизни, без смирения перед её независимостью где-нибудь в душе остаётся монашеская келья и в ней мистическое зерно, которое может разлиться тёмной водой по всему разумению» [Герцен, 1975, с. 109].

Келья, мистическое зерно породили не только «пытливых» иезуитов. Они отнюдь не чужды кабинетной учёности, подменившей интерес к человеку начётничеством. *К. Леви-Строс* в своей книге «Первобытное мышление» с полным знанием дела пишет, что «через посредство языка и чтения текстов ученик проникается методом мышления, который совпадает с методом этнографии» [Леви-Строс, 1994, с. 16]. Скука и отчуждённость, которые одолевают начётчиков в любом обществе, пробуждают у них страсть к экзотике и беспочвенным фантазиям. Их фантазии по поводу традиционных культур далеко не безобидны и вызывают законное негодование. *Леви-Строс* констатирует, что среди «народов растёт противодействие антропологическим исследованиям... Может показаться, что антропология становится жертвой двойственного заговора народов. С одной стороны, это народы, которые физически ускользают от неё, в самом прямом смысле исчезая с лица земли. С другой стороны, это народы, далеко не вымирающие, а претерпевающие “взрыв” в росте населения, решительно враждебные антропологии по психологическим и этическим соображениям» [Там же. С. 34]. Есть все основания полагать, что

вовсе не народы, а современные мифотворцы составили заговор против народов.

В работе *М. Фуко* «Рождение клиники» предельно убедительно показано, что звуковой язык, лишённый перцепции, а также исторически сложившиеся учения способны породить самые странные предрассудки относительно жизненно важных процессов, которые глубоко волновали этого философа-клинициста. Подмена опыта авторитетом толкователей доктрин искажает историю получения знаний, порождает школы, которые весьма вольно толкуют традиционные учения. Абстрагироваться от предрассудков, порождённых безобразным языком, медикам помогла клиника, которая предполагает непосредственный контакт изучения и обучения, слова и вещи. Констатируя это, *Фуко* пишет: «Таким образом, нет различия в природе между клиникой как наукой и клиникой как педагогикой. Так образуется группа, создаваемая учителем и учеником, где акт познания и усилия для знания свершаются в одном и том же движении. Медицинский опыт в своей структуре и в своих двух аспектах проявления и усвоения располагает теперь коллективным субъектом: он не разделен более между тем, кто знает и тем, кто невежествен; он осуществляется совместно тем, кто раскрывает и теми, перед кем раскрывается» [Фуко, 1998, с. 171]. Клиника позволяет вести непрерывный мониторинг учениками квалификации своих учителей.

Мистифицирующие потенции звукового языка, способность его порождать коннотации, которые не связаны с сущностью первичных языков и сообщений, вызвали всплеск недоверия к порождённым с помощью него текстам, учениям, к их трактовкам. Возникло стремление осмыслить эти тексты, учения путём реконструкции эпистем, связей между словами и вещами, характерных для эпох, породивших эти

тексты, учения. Следует заметить, что ещё братья *Гримм* придавали большое значение реконструкции языка при осмыслении мифа и сказки, однако их больше интересовала реконструкция звуковых оболочек, а не изначальное вещественное Слово, породившее исходный универсум, вещественное вещание.

Мысль *М. Фуко* о единстве клиники и педагогики можно радикально углубить. Если мы вспомним об умственных и физических потенциях младенца, то у нас появятся основания соотнести уход за младенцем с уходом за больным, а исходные формы воспитания — с лечением, позволяющим преодолеть умственную и физическую неполноценность. Бессловесность младенца даёт серьёзные основания видеть в медицинской семиотике исходное средство общения. Именно эта семиотика отражает наши фундаментальные жизненные проблемы и вводится в культуру изначальное.

Первые времена человеческого бытия, первый язык, фундаментальные человеческие проблемы детально отражены в мифах, однако, игнорирование клиники, медицинской семиотики, исходных форм воспитательного процесса исключает всякую возможность постигнуть логику древних учений. *Я.Э. Голосовкер* своей книге «Логика мифа» пишет: «Имагинативный мир мифологии имеет своё бытие: это так называемое “якобы бытие”, обладающее своей своеобразной логикой, которая для действительного бытия будет алогичной. Поэтому логику “якобы бытия” правильно назвать “алогичной логикой” или “логикой алогичного”» [Голосовкер, 1987, с. 18]. Миф всегда будет казаться алогичным, пока интрес к безобразному слову не будет замещен интересом к человеку, к его жизненным проблемам.

Знаменитый ученый-энциклопедист, этнограф и социолог *Марсель Мосс* в работе «Техника тела» попытался пре-

одолеть механистические предрассудки, гипертрофирующие роль механических поделок в социализации человека и представил в качестве главного предмета социальной антропологии технику человеческого тела. Он отнёс выращивание и вскармливание ребёнка, отношение двух взаимосвязанных существ: матери и ребёнка к техникам периода детства, причём отметил, что «история ношения детей очень важна» [Мосс, 1996, с. 253].

История ношения детей, техника раннего детства должны учитываться при осмыслении древних учений о детстве человечества. Пребывая на материнских руках, мы учимся не применять опасные предметы, а также с огромным энтузиазмом демонстрируем, как надо любить ближних, делиться с ними. Отбиваясь от рук, приступая к изготовлению оружия, использованию его, мы растрчиваем многие духовные качества, а также забываем о рукотворной Вселенной, о колыбели человечества, о сказочных временах, о золотом веке, о родительских руках, о Высшем разуме, о великанах, всеблагих предках, которые обеспечили нам безоблачное существование на заре нашей истории. Об этих факторах антропо-социо-культурогенеза пытаются напомнить нам мифы, но механистические предрассудки, кабинетное мудрствование не позволяют нам прислушаться к голосу предков.

При осмыслении антропо-социо-культурогенеза часто говорится о необходимости комплексного подхода. Подлинное взаимодействие между науками обеспечивается в случае интеграции, междисциплинарных синтезов. В своё время *Г.Н. Волков* выдвинул мысль о том, что нужно исходить не из системы наук, а из системы единой **Науки**, которая несводима к простой совокупности наук [Волков, 1977]. Ранее идея о единой науке высказана *К. Марксом* в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Он писал: «Впоследствии

естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включает в себя естествознание: это будет одна наука...» [Маркс, т. 42, с. 124-125].

На роль **Науки** может претендовать медицина, которая изучает буквально всё, что воздействует или способно воздействовать на человека: все вещества, все поля, все организмы, все технологии, все продукты, все достижения и аберрации человеческого разума. Изучая жизненную значимость всего, медицина широко использует всевозможные приборы и стремится к аптечной точности. Именно медицина традиционно изучает говорящие орудия, технику раннего детства, контролирует уход за младенцами. Подлинная любовь к подлинной мудрости подсказывает, что без учёта врачебной практики, которая, по мнению *И. Павлова*, «ровесница первого человека», невозможно укоренить принципы антропологизма, историзма в широком круге наук, занятых исследованием истоков человека, человечности, языка, словесности и других феноменов культуры.

Изучение процессов введения в культуру различных биологических объектов привело к становлению теории центров происхождения культурных растений, домашних животных, в разработке которой большую роль сыграли труды *Н.И. Вавилова*. Может показаться, что обобщение этого культурологического подхода, его распространение на истоки орудийной деятельности, искусства, языка, словесности не представляется возможным, поскольку невозможно найти центры произрастания первых зубил, резцов, палиц, лопаток, саней, снарядов, героев, божеств, словес, музыкальных инструментов, театров, храмов, героев и т. д., однако такая возможность существует, если вспомнить про технику тела, про самую мудрую науку, про антропологический принцип, который пропагандируют не только проницательные филосо-

фы, но и миф. Опора на этот принцип позволит отстроиться при изучении человеческой культуры от примитивизма, механицизма и ориентироваться на данные медицины, биологии, бионики, эргономики, а также на древние учения, в которых фигурируют живые вселенные, орудия, предметы. Так, например, стоматология позволяет обнаружить сани, снаряды, которые едут (едят) сами, возят нашу снедь и способны поражать даже небо, упираясь в него. Надо сказать, что центры произрастания древнейших зубил, резцов, стамесок традиционно интересуют не только стоматологов, но и матерей (когда у ребёнка режутся зубы, он становится нервным, у него пропадает аппетит и поднимается температура). Одиночные зубы легко прокусывают грудь кормящей матери. Они доставляют массу проблем старикам и старухам. Проблемы с естественной орудийной системой породили уже в глубокой древности технологии, связанные с изменением челюстно-лицевых органов, сознательным формированием прикуса, выбиванием передних зубов и т. д. Породили они и представления об упырях (упорах), которые ворочаются во мгле (могиле), вылезают из могилы, сосут кровь у ближних.

Биологические науки традиционно занимаются окультуриванием не только человека, но и различных растений, организмов, социумов, поэтому любое противопоставление биологического и культурологического подходов глубоко антинаучно. Без единства биологического и культурологического подходов невозможна подлинная антропология.

Увлечение бесконечно далёкими от биологии доктринами побудило антропологов, социологов, культурологов игнорировать тот очевидный факт, что животноводством, птицеводством, воспитанием занимаются не только люди, но и животные, птицы, в ходе воспроизводства себе подобных. Игнорируя этот предельно актуальный вид трудовой деятель-

ности, обеспечивающий воспроизводство видов, невозможно создать полноценную трудовую теорию антропо-социо-культурогенеза.

Не обработка камня, а воспитание неразрывно связано с развитием, прогрессом, причём не только человека. Так, например, *К.Д. Ушинский* в своей книге «Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии» писал: «Слово *воспитание* прилагается не к одному человеку, но также к животным и растениям, а равно к историческим обществам, племенам и народам, т. е. к организмам всякого рода, и воспитывать в обширнейшем смысле слова, значит способствовать развитию какого-нибудь *организма* посредством свойственной ему пищи, материальной или духовной» [Ушинский, 2001, с. 92].

Между воспитанием человека и зверя существуют принципиальные различия. Именно эти различия должны пролить свет на антропо-социо-культурогенез, выявить его главную движущую силу. Не культура камня, бронзы, железа, а культура человека, природа гуманизма должны интересовать исследователей человеческой культуры. При этом необходимо помнить об основных понятиях процесса воспитания: о технике тела, человеческой конституции, естественной орудийной системе человека, без заботы о которых не может быть и речи о сознании, самосознании, гуманизме. Между тем современная антропология и археология традиционно игнорируют предметы, орудия, жилища, утварь, которые порождены подлинным рукоделием без привлечения посторонних материалов. В работе «О природе вещей и педагогической археологии» нами показано, что игнорируя исходный универсум, истоки человеческого бытия, игнорируя родительские руки, которые являются «колыбелью человечества, первым жилищем, первым транспортным средством, первым

средством общения, первым логическим аппаратом, посредством которого мы учимся считать, мыслить, современная археологическая наука отнюдь не способствует пониманию природы человека, природы основных феноменов человеческой культуры» [Воронцов, 2009, с. 6].

Крайний механицизм, примитивизм, который культивируются современной археологией и антропологией, предельно затрудняет понимание того, что подлинные человеческие древности, снати, ценности, как и человеческая культура, неотделимы от человека. Слова *орган*, *органон* означают орудие, инструмент. Отрицая существование сказочных говорящих самодвижущихся орудий, выдавая содержание выгребных ям за подлинные человеческие снати, ценности, древности, псевдоантропологи, псевдоархеологи лишают человека и человечество самоценности, самосознания, придают исторической науке ярко выраженную антигуманную, антибиологическую (антижизненную) направленность.

Ещё *Аристотель* рассматривал человеческую руку в качестве орудия орудий, а древнеримский философ *Лукреций Кар* в своей поэме «О природе вещей» писал: «Прежде служили оружием руки могучие, ногти...» [Лукреций, 1933, 152]. Известный философ *П.А. Флоренский* (1882-1937) горячо поддерживал идею, согласно которой «техника есть сколок с живого тела» [Флоренский, 1993, с. 149-150]. Основоположник философской антропологии *М. Шелер* в своей книге «Положение человека в космосе» писал: «Лишь отправляясь от сущности человека, исследуемого философской антропологией, можно делать вывод о подлинных атрибутах окончательной основы всех вещей» [Шелер, 1928, S. 11]. Прислушаться к философам археологи не спешат, хотя игнорируя первообразы, можно сколь угодно заблуждаться

относительно природы вещей. Между тем, наблюдая за возможностями человеческой руки, даже величайший киник способен на весьма важные открытия, связанные с историей вещей и предметов. Вот, например, какое открытие сделал *Диоген*, наблюдая за рукой человека, который рефлекторно утолял жажду. «Пока я доставал из котомки кружку, подбежал какойто батрак из работавших неподалёку в поле, сложил ладони ковшиком и стал черпать и пить из источника воду пригоршнями. Мне показалось это разумнее, чем пить воду из кружки, и я без опасений воспользовался примером этого прекрасного наставника» [Диоген, 1984, с. 219-220].

Диоген поспешил не только избавиться от кружки, отягощавшей его суму, но и поделился своим открытием с товарищем, с гордостью отметив: «Как могущественна природа, которой мы, служа спасению людей, снова возвращаем её значение, хотя люди, исходя из ложных убеждений, выбрасывают её вон из жизни» [Там же. С. 220]. Таким образом, *Диогену* было очевидно, что спасение людей и уважение к человеческой конституции неразрывно связаны. Об этом свидетельствует *Наука*, а также философские системы индийских мудрецов, которые глубоко постигли потенции и проблемы человеческой конституции, развили уникальные и актуальные техники тела. Философские системы, которые развивались в рамках лечебной деятельности, клинической проверки, никогда не входили в конфликт с традиционными мифологическими системами.

Орудия, составляющие человеческую конституцию, не только предельно архаичны, но и предельно ценны, сложны, актуальны. Они требуют заботы, ухода, поскольку их состояние непосредственно связано с самочувствием человека, с его сознанием, самосознанием. Нет ничего удивитель-

ного в том, что в древней словесности, в мифологическом сознании живые, говорящие, самодвижущиеся орудия так ярко отражены и широко представлены.

Игнорирование человеческой конституции, страсть к умозрительным построениям привели к тому, что даже исторический материализм оказался сфальсифицированным. Его классики, завоевав авторитет борцов за социальные права путём цитирования отчётов подлинных защитников рабочего класса — санитарных инспекторов, всю жизнь посвятили мистификации социальных процессов, трактуя их как внебиологические, внежизненные, виртуальные феномены. В отличие от подлинных защитников рабочего класса, они доказывали, что пролетариям терять абсолютно нечего, что их историческая миссия заключается в реализации проектов обезумевших от начётничества фантазёров. Борясь с эксплуатацией (обслуживанием) человека человеком, псевдосоциалисты являются злейшими врагами общества.

Цель жизни — жизнь. Не случайно Альберт Швейцер одну из своих книг нравственно-этического содержания так и назвал «Благоговение перед жизнью» [Швейцер, 1992]. Даже язык подсказывает, что целительство, спасение жизни лежат у истоков целесообразной деятельности. Истоки основных феноменов человека, включая сознательный труд, сознательный воспитательный процесс, всегда будут загадкой, если игнорировать этот факт. Научить ребёнка не использовать естественное и искусственное оружие во время ссор, при дележе благ — сложнейшая и жизненно важная проблема, которая глубоко волнует воспитателей уже на самой ранней стадии антропосоциогенеза, через которую проходят все мыслящие существа. Именно эта проблема, а не обработка камня должна интересовать исследователей, стремящихся

пролить свет на природу человеческого общества, на истоки сознания, человечности, духовности, на феномен человека, его культуры.

Материнские руки, колыбель человечества, исходная экологическая ниша, исходная культурная среда, а также исходные приёмы социализации, инкультурации младенцев редко попадают в поле зрения исследователей, говорящих об истоках человеческого бытия, культурной среде, поэтому их доктрины зачастую носят абстрактный, умозрительный, софистический характер и грешат крайним субъективизмом. Это порождает полный субъективизм при осмыслении тех реалий, которые нашли отражение в мифологическом сознании, в традиционных учениях о первых временах человечества, о первом языке человечества. В.А. Чаликова в послесловии к русскому изданию книги «Космос и история» известного исследователя и религоведа М. Элиаде пишет: «Говорят, что в философии столько же определений реальности, сколько философов. То же можно сказать и об определении мифа» [Элиаде, 1987, с. 273]. Реальность, инициировавшая исходные формы сознания, знаковых форм общения всегда будет загадкой, если игнорировать проблематику, которая глубоко волнует матерей, врачей, специалистов в области охраны труда, которые несут персональную ответственность за жизнь и сознание конкретных людей и культивируют жизненные ценности.

Надо сказать, что исходная реальность, породившая и нашедшая отражение в мифе, столь богата и многогранна, что существующие теории мифа зачастую просто отражают тех или иных стороны этой реальности. Аналогичные суждения правомерны и по отношению существующих теорий глоттогенеза, антропо-социо-культурогенеза. В данной работе представлена генерализованная концепция антропо-социо-куль-

турогенеза, учитывающая достижения современной науки и традиционные учения о природе человека. В контексте этой генерализованной концепции рассмотрены процессы становления протоязыка, протомифа. Это позволило верифицировать, согласовать и учесть достижения философской и научной мысли в широком круге дисциплин и выработать генерализованные концепции глотто и мифогенеза.

В работе использованы и развиты результаты, изложенные в монографиях и статьях автора «К истокам древних сказаний» (2002), «О природе вещей и педагогической археологии» (2009), «Мировоззрение золотого века и его истоки» (2010) «Подлинные истоки волшебной сказки» (2011), «К вопросу о движущих силах антропо-социо-культурогенеза» (2012), в которых становление протоязыка, протомифа рассматривается в неразрывной связи с исходными формами социализации, инкультурации человека, а также в неразрывной связи с исходной средой обитания, с исходной культурной средой. Это позволяет проследить последовательность приобщения человека к рукотворной Вселенной, к исходной орудийной системе, к исходной знаковой системе, к сказочной и мифологической образности.

В работе доказывается, что у истоков человеческого знакового поведения лежит медицинская семиотика, которая позволяет пролить свет на исходные человеческие проблемы, на изначальный смысл волшебной сказки, мифа.

В работе на обширном материале показано, что с чудесной сказкой, с языческими персонажами (ведьмами, колдунами, лешими и т.д.) человек знакомится задолго до приобщения его к мифам, к мистическим обрядам и т.д., поэтому без изучения истоков волшебной сказки, истоков веры в чудеса, невозможно пролить свет на истоки мифа, мифологического сознания.

Разработанная автором концепция антропо-социо-культурогенеза обеспечивает эффективное решение широкого спектра исторических проблем. На основе этой концепции в Национальном музее Республики Татарстан был разработан и осуществлён выставочный проект «История без загадок...?», который наглядно демонстрирует истоки и закономерности развития орудийной системы, искусства, науки, духовности. Выставка стала лауреатом международного конкурса «Искусство памяти» в Красноярске (2002).

Цель данного исследования предполагает:

- 1) обоснование концепции антропо-социо-культурогенеза и его главной движущей силы с учётом исходных форм воспитательного процесса и традиционных учений о золотом веке, первых временах человечества;
- 2) выявление естественных истоков протоязыка и причин введения его в культуру в свете генерализованной концепции антропо-социо-культурогенеза;
- 3) генерализацию взглядов на мифогенез на основе предложенных концепций антропо-социо-культурогенеза и глотогенеза;
- 4) реконструкцию основных мифологем.

Основные идеи, которыми руководствовался автор, вытекают из антропологического принципа, который лежит в основе не только мифологического сознания, но и таких жизненных наук, как медицина, техника безопасности, антропология, педагогика, психология, эргономика и т. д. Антропологический принцип, медицина, техника безопасности, как и бионика, побуждают заострять внимание на жизненно важных орудиях, жизненно важных проблемах, без решения которых невозможно воспроизводство человека, общества. Эти проблемы не канули в Лету. Более того, они усугубляются с введением в культуру всё более опасных достижений цивили-

зации. Поскольку жизненные проблемы, медицинская семиотика не устаревают, не устаревают и глоттогенез, мифогенез, которые так богато отражены в древней словесности.

Антропологический принцип неразрывно связан с принципом историзма, который также был руководящим для автора. Руководствуясь этим принципом, автор стремился выявить проблемы, которые порождены естественной орудийной системой, осмысление которой привело к становлению сказочных и мифологических инвариантов, медицины, медицинской семиотики, которые стары как мир.

Наука, медицинская семиотика неразрывно связаны с рефлексорными геометрическими построениями, структурами, мерами, поскольку без мер невозможна оценка объёмов понятий, понятийное мышление, неотложные меры, целительство, целесообразная деятельность. Не зря в народе говорят: «Семь раз отмерь...», поэтому в работе широко использованы традиционные математические представления, проливающие свет на природу языковых, мифических и сказочных инвариантов.

В работе широко использовался сравнительно-исторический метод, который традиционно используется в мифологии, фольклористике, лингвистике.

Важную роль в исследовании сыграл широко используемый лингвистами в семантических исследованиях метод изо-семантических рядов *С. Майзеля*, который позволяет осуществить радикальную редукцию корней в звуковом языке, а также понять их изначальный смысл. Сущность этого метода можно прояснить на примере двух рядов слов: *смерить и смерть; померить и помереть*. Близость звуковых оболочек в этих рядах кажется абсолютно случайной, пока мы не обратимся к разносистемным языкам, в которых звуковые оболочки иные, но близость или тождество звуковых оболочек

сохраняются. Это свидетельствует в пользу общности корней столь различных по своему значению слов.

Автор выражает глубокую признательность сотрудникам Института истории АН РТ и Института языка, литературы и искусства АН РТ: кандидату исторических наук *Р.Р. Хайрутдинову*, доктору исторических наук *Р.Р. Салихову*, доктору филологических наук, профессору, академику АН РТ *М.З. Закиеву*, доктору филологических наук, профессору *Ф.И. Урманчееву* за помощь, оказанную в ходе данного исследования и его публикации.

ГЛАВА I.

АНТРОПО-СОЦИО-КУЛЬТУРОГЕНЕЗ И ЕГО ДВИЖУЩИЕ СИЛЫ

*Я не знаю двух человек, взгляды
которых по эволюционным
вопросам совпадают.*

С. В. Мейен

1.1. Обзор учений об антропо-социо-культурогенезе и его движущих силах

Не секрет, что всё новое является хорошо забытым старым. Традиция производить человека от животных-предков имеет очень глубокие корни, причём есть племена, народы, которые традиционно производят себя от обезьян. Так, например, некоторые племена восточных и юго-восточных районов Тибета считают своим предком обезьяну. Многие племена Африки и Южной Азии близких к человеку обезьян — шимпанзе, гориллу, орангутана называют не «обезьянами», а «лесными людьми». По-малайски *орангутан* означает «лесной человек». В индуизме, буддизме обезьяны обожествляются.

О поразительном сходстве обезьяны и человека начали писать в глубокой древности. *Аристотель*, *Плиний*, *Гален* считали обезьяну подобием человека. *Аристотель* (384—322 до н. э.) подверг подробному сравнению тело человека с животными и отметил такие отличия человека, как прямохождение, крупный головной мозг, речь, разум. Римский врач

Клавдий Гален (130—201 н. э.) установил большое сходство в строении тела между человеком и обезьяной.

В XVIII веке зарождается научная приматология, и анатомы заговорили о глубоком сходстве в строении основных органов человека и животных. В 1766 году вышел в свет труд **Ж.-Л. Де Бюффона** (1707—1788) «История земли», в которой впервые была высказана мысль о происхождении человека от обезьяны. Реакция на эту идею последовала незамедлительно. Сорбонна, авторитетнейший научный центр Европы, вынесла вердикт о публичном сожжении книги палачём.

Карл Линней (1707—1778), творец современной классификации растений и животных, включил человека в систему животного царства и поместил его в один отряд с полуобезьянами, обезьянами, летучими мышами. Этот отряд получил название приматы – «первые», «князья». Все люди были причислены к одному роду с видовым названием *Homo sapiens nasee te ipsum* (человек разумный, познай себя самого). Судя по названию, Линней затруднялся выделить родовой признак человека и лишь подчеркнул необходимость решить данную проблему. Логично считать характерным признаком человека — человечность, но отнюдь не разум. Фольклор, мифы неопровержимо свидетельствуют, что самые разные народы предпочитают сочувствовать добрым, а не расчётливым молодцам. Люди с большой готовностью рассматривают различных животных в качестве братьев меньших, полноценных членов семьи, хотя их умственный потенциал невысок. Между тем среди осуждённых Хабаровским и Токийским международными трибуналами японских разработчиков бактериологического оружия было много известных учёных, поэтому нет оснований считать, что ум, учёные степени, умение производить оружие отличают людей от нелюдей. Чтобы осуждать преступления против человечности,

общество вынуждено классифицировать своих членов как *Homo gumanus*.

Первое последовательное суждение о происхождении человека от обезьяноподобного предка мы находим у **Ж. Ламарка** (1744—1829), который в конце первой части своей «Философии зоологии» (1809) изложил пути, по которым могла идти эволюция от обезьяны к человеку. Он предположил, что изменения в организме происходят вследствие упражнения или неупражнения органов, а также наследования благоприобретенных признаков. Исчезновение лесов заставляло обезьян спуститься на Землю. Их ноги упражнялись в ходьбе и утрачивали хватательные функции, на ногах развивались икры, руки укорачивались. Обезьяна приобрела прямую осанку и расселилась по Земле. Закончил свое изложение **Ж. Ламарк** словами: «Вот к каким выводам можно было бы придти, если бы человек, рассматриваемый нами в качестве первенствующей породы, отличался от животных только признаками своей организации и если бы его происхождение не было иным» [Цит. по: Бляхер, 1935, с. 529].

Мысль **Ламарка** о том, что человек отличается от животных не только признаками своей организации, весьма и весьма глубока, однако нет серьёзных оснований говорить о небиологических (нежизненных) факторах антропо-социо-культурогенеза, предельно мистифицируя этот процесс. В рамках биологии можно обсуждать не только культуру гороха, но и человека. Так, например, природа альтруизма, свойственного Человеку с большой буквы, отнюдь не чужд проблематике биологической науки. Об этом свидетельствуют следующие слова **Чарлза Шеррингтона** (1859 – 1952), который в предисловии к последнему прижизненному изданию своего классического труда «Интегративная деятельность нервной системы» писал, что «свойственный организму с незапамят-

ных времён принцип самосохранения как бы отменяется новым порядком вещей: новые формы существования отрицают формы, предшествующие им ... возникает принцип альтруизма» [Шеррингтон, 1966, с. 26]. Этот принцип заложен в родительском инстинкте, биологическая природа которого не может вызывать сомнений. Игнорируя этот инстинкт невозможно написать подлинную историю альтруизма, выявить истоки и движущие силы воспитательного процесса, понять природу антропосоциогенеза.

Особенно серьёзные возражения вызывает учение *Ж. Ламарка* о наследственной передаче результатов упражнения или не упражнения органов. Многочисленные попытки подтвердить это экспериментально не увенчались успехом. Упражнением органов невозможно объяснить природу воспитательного процесса, природу альтруизма, гуманизма, духовности, природу культурного социума — общества. Все это побуждает большинство исследователей считать учение Ламарка ошибочным.

В 1859 г. вышла книга *Ч. Дарвина* (1809—1882), которая положила начало новой эпохе в биологии. С этой книгой, которая имела длинное название «Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение избранных рас в борьбе за жизнь», в биологическую науку прочно вошли такие понятия как изменчивость, борьба за существование, отбор, эволюция и т. д. Надо сказать, что из самого названия книги вытекает возможность двоякой трактовки отбора (сохранения). Отбор (сохранение) можно трактовать как причину и как следствие, как эволюцию и как движущую силу эволюции.

Эта двойственность не устранена до сих пор. Так, например, во «Введении в теорию эволюции» *А.С. Северцова* говорится: «Отбор, переживание более приспособленных и

дифференциальное воспроизведение, — движущий фактор эволюции, без него невозможно возникновение новых приспособлений» [Северцов, 1981, с. 175]. Без переживания более приспособленных (эволюции) действительно невозможно представить новых приспособлений, однако объяснять переживание посредством переживания весьма удобно для учёных, но отнюдь не для прогресса науки. Гораздо логичнее переживание объяснять использованием новых приспособлений, а не выводить новые приспособления из выживания.

Двойственную трактовку имеет и изменчивость, которую можно рассматривать как эволюцию и как определяющий фактор эволюции. При этом также возникает удобная для исследователей возможность объяснять эволюцию эволюцией, изменчивость — изменчивостью. Это приводит к тому, что борьба за выживание, осмысление которой требует фактов, зачастую оказываются вне поля зрения исследователей. Ещё хуже, когда за движущую силу выдают фактор, ставящий вид на грань вымирания, а о факторах, обеспечивающих его жизнеспособность, просто умалчивают. Двусмысленность категорий, введённых в научный оборот *Дарвином*, во многом этому способствует.

В отличие от *Ж. Ламарка*, который придавал особое значение определенным изменениям в эволюционном процессе, *Дарвин* на первый план выдвигал неопределённые, случайные изменения. Критики *Дарвина* обвинили его в отрицании закономерности индивидуальных изменений, называя всю теорию *Дарвина* «тихогенезом», т. е. эволюцией на основе случайностей. Между тем, случайный характер изменений лишь подчеркивает определяющую роль борьбы за существование в эволюционном процессе. Причины этой борьбы укоренены в инстинктах и не являются случайными факторами. Таким образом, дарвинизм отнюдь не порывает

с детерминизмом. С детерминизмом порывают те, кто игнорирует инстинкты, борьбу за выживание.

Ч. Дарвин в книге «Происхождение видов», как бы мимоходом, роняет фразу, что эволюционным учением «будет пролит свет и на происхождение человека». Горячий сторонник дарвиновского учения **Т. Гексли** (1825—1895) в 1863 г. опубликовал книгу «О месте человека в природе», в которой, на основании обширных исследований по систематике и сравнительной анатомии обезьян, а также по анатомии человека, проведенных в конце XVIII — первой половине XIX в., сделан следующий шаг в определении систематического положения человека и указано на его ближайшее родство с человекообразными обезьянами.

Гексли очень убедительно доказал, что человек, как и обезьяна, — млекопитающее, но не сумел показать, каким образом он развился в столь необычное по своим моральным и психическим качествам существо. *Дарвин* просто был обязан поддержать своего друга и развить успех его книги. Ему предстояло с помощью развитого им метода доказать, что обезьяна и человек состоят отнюдь не в формальном родстве, а в генетическом. Только через восемь лет после выхода в свет труда *Гексли* *Дарвин* публикует свою книгу, которая называется «Происхождение человека и половой отбор». Надо сказать, что *Дарвин* не горел желанием конфликтовать с церковью, задевать чувства верующих. Название его книги должно было устранить всяческие сомнения относительно характера отбора, породившего человека. Он прекрасно знал, что церковь не приветствует случайные половые связи и не может негативно отзываться о половом отборе.

В качестве главной движущей силы эволюции *Дарвин* выбрал половой отбор. По его теории, своеобразие физической организации человека, по сравнению с приматами, обус-

ловлено тем, что индивидуумы с определёнными особенностями больше нравятся самкам и получили преимущества в процессе размножения. Этим обеспечивалось развитие рода в определенном направлении. Двойственность категории отбора позволяла *Дарвину* объяснять отбор отбором. При этом оставались загадочными причины, по которым те или иные физиологические признаки оказывались решающими при половом подборе. С помощью дарвиновской теории антропосоциогенеза трудно объяснить развитие кисти, увеличение объёма мозга, прямохождение и т.д.

Особые сложности у *Ч. Дарвина* возникли при попытке пролить свет на истоки социогенеза, поскольку в науке уже давно господствует взгляд на половой инстинкт как на источник конфликтов. Так, например, **Ю.И. Семёнов** в своей книге «Как возникло человечество» с полным основанием указывает на него «как на самый антиобщественный и разрушительный из всех животных инстинктов, ограничение и подавление которого является необходимым условием существования общества» [Семёнов, 1966, с. 282-283].

Необходимо отметить, что подавление полового инстинкта является предпосылкой возникновения не только культурных, но и естественных социумов. Так, например, пчелиная матка держит в повиновении всю свою огромную семью с помощью особого вещества, способного нейтрализовать половой инстинкт у рабочих пчёл. Если матку изолировать от рабочих пчёл, то «они, не получая приказов матки, освобождаются от её деспотизма и сами начинают откладывать яйца, из которых вырастают трутни» [Сергеев, 1995, с. 179]. Нет ничего удивительного в том, что сочинения на тему первобытного общества традиционно содержат разделы, в которых приводятся занятные истории о том, как первые коллективы наших далеких предков научились посред-

ством морали контролировать половой подбор. В возможность проверки этих историй не верят сами авторы этих историй.

Ч. Дарвин понимал, что объяснить социогенез ссылками на половой отбор невозможно и был вынужден заговорить о нравственности. Говоря о её становлении, он был вынужден забыть о половом отборе как движущей силе антропогенеза. Он начал писать о конкуренции племен, о племенном отборе, о высоконравственных членах общества, забыв рассказать о том, как эти племена, эти высоконравственные члены появились. Вот его рассуждения: «Очевидно, что племя, заключающее в себе большое число членов, которые наделены высоко развитым чувством патриотизма, верности, послушания, храбрости и участия к другим, — членов, которые всегда готовы помогать друг другу и жертвовать собой для общей пользы, — должно одержать верх над большинством других племен, а это будет естественный отбор» [Дарвин, 1953, с. 244].

Надо сказать, что коллективный отбор сам требует объяснения. С его помощью невозможно объяснить не только природу первых племён, но и природу первых родов. После объяснений *Дарвина* нам остается только гадать об её истоках. Гадал по этому поводу и *Дарвин*, что нарушало стройность его теории, вело к эклектизму. Он допускал, что нравственное чувство порождено не половым инстинктом, а возникло из самого святого — чувства матери, расширяясь постепенно на семью, на племя, на расу, чтобы в идеальной форме охватить всё человечество. Эта догадка так и осталась догадкой, поскольку *Дарвин* не объяснил, каким образом слепая материнская любовь малодетных обезьяньих мамаш, склонных баловать и защищать своих предельно эгоистичных чад, вдруг прозрела и стала плодить высокоморальных

существ. Не объяснил он и факторы, которые инициировали пропаганду материнского чувства среди представителей иного пола.

До сих пор одно из распространенных объяснений факта существования «общественных» существ состоит в утверждении наличия у животных особого инстинкта, побуждающего их образовывать объединения. Этот инстинкт называют стадным, социальным, инстинктом взаимопомощи и т.д. В гипертрофированном виде эта идея нашла отражение в трудах *К. Каутского* (1854—1938), который утверждал, что объединения животных формируются целым рядом общественных инстинктов, к числу которых он относил: самоотверженность, преданность общему делу, храбрость при защите общих интересов, верность общине, подчинение воле общины — дисциплину, правдивость по отношению к общине, честолюбие и т.д. Совокупность этих инстинктов составляет единый социальный инстинкт — нравственный закон [Каутский, 2003, с. 60].

Ничего подобного тому, что казалось очевидным *Ч. Дарвину* и *К. Каутскому*, в природе не наблюдается. Половые отношения в стаде обезьян определяются отнюдь не симпатиями самок, а системой доминирования самцов. Свирепый вождь стада всегда найдет повод и силы, чтобы избавиться от альтруиста, пользующегося предпочтением у самок. Пострадают при этом и самки, полюбившие альтруиста, и чада, рождённые от альтруиста.

Если Бог — Любовь, а браки заключаются на небесах, то теорию *Ч. Дарвина* следует считать вполне духовной. Нет ничего удивительного в том, что книга «Происхождение человека и половой отбор» была встречена совсем не так, как «Происхождение видов». «С критиками мистера Дарвина произошла отрадная перемена», — с удивлением писал

Т. Гексли [Цит. по: Ирвин, 1973, с. 240], которому пришлось доказывать, что Ч. Дарвин вовсе не переквалифицировался в религиозного писателя. Ученые ему не поверили, поэтому воззрения Ч. Дарвина на движущие силы антропосоциогенеза большинством антропологов рассматриваются как уступка идеализму, допущенная на склоне лет великим материалистом.

Против взглядов Ч. Дарвина на антропосоциогенез резко выступил А. Уоллес (1823-1918), который вполне самостоятельно пришёл к идее отбора, но категорически отверг способность дарвиновской теории объяснить происхождение ума человека так же, как она объяснет происхождение его тела. По мнению А. Уоллеса, то, что физически человек развился из некоторой животной формы под влиянием естественного отбора, вовсе не доказывает, что и психическая сторона его природы развилась только под влиянием того же фактора. В своей книге «Дарвинизм. Изложение теории естественного подбора и некоторых из её приложений» он писал: «Я надеюсь доказать, что известная определённая часть умственных и нравственных качеств человека не могла развиваться только путём изменчивости и естественного подбора, и что поэтому в таком случае необходимо обратиться к содействию некоторого другого воздействия, закона или фактора. Если бы это удалось несомненно доказать для одного или нескольких качеств разумного человека, мы тем самым нашли бы подтверждение того, что некоторая неизвестная причина или сила могла иметь гораздо большее влияние и даже могла вполне изменить общий ход развития» [Уоллес, 1911, с. 528-529]. Уоллес весьма убедительно показал, что развитие математических способностей, искусства совершенно необъяснимо теорией естественного отбора и было вызвано какой-нибудь другой причиной, конкретизировать которую он не смог.

Мысль Ч. Дарвина о том, что главной движущей силой эволюции человека является секс, попытался развить только З. Фрейд (1856—1939). При разработке своей теории он столкнулся с теми же проблемами, что и Ч. Дарвин. Оказалось, что общество, культура, цивилизация вовсе не порождены сексуальными устремлениями человека. Более того, они обречены быть в вечном конфликте с сексом, и этот конфликт породил социальные истоки страдания. Так, например, запрет на инцест З. Фрейд характеризует как «самую глубокую за все время рану любовной жизни человека» [Фрейд, 1992, с. 100].

Вопреки дружным попыткам эволюционистов очистить дарвинизм от идеалистических мотивов, русский естествоиспытатель К.А. Тимирязев (1843—1920) горячо поддержал идею Ч. Дарвина связать истоки морали с материнским чувством. В своей книге «Чарльз Дарвин и его учение» он писал: «Любовь матери, это самое идеальное из чувств, есть в то же время самое могучее оружие, которым слабый беззащитный человек должен был бороться против своих сильных соперников не в прямой, а в более важной, косвенной борьбе за существование» [Тимирязев, 1935, с. 27]. Игнорирование самого могучего оружия свойственно всем учениям об антропосоциогенезе, которые склонны противопоставлять биологические качества духовным, социальным, идеальным и искать движущие силы антропо-социо-культурогенеза вне родительского инстинкта, вне воспитательного процесса. Игнорирование родительского инстинкта, самого идеального чувства (Святого духа) не позволяет постигнуть смысл традиционных учений о природе человека, культурного социума (общества).

Основанием современной эволюционной биологии выступает неodarвинизм или синтетическая теория эволюции,

которая объединила классический дарвинизм с достижениями генетики. Основные положения этой концепции вырабатаны трудами *С.С. Четверикова, Ф.Г. Добжанского, Д.С. Хаксли, Э. Майера, С. Райта, Н.П. Дубинина, А.Н. Северцова, И.И. Шмальгаузена, Д.К. Беляева, Л.П. Татаринова*. В основе этой теории лежит положение о том, что элементарной клеточкой эволюции служит не организм и не вид, а популяция. Исходной единицей наследственности выступает ген. Наследственное изменение популяции в определённом направлении определяется рядом эволюционных факторов: мутационным процессом, популяционными волнами, изоляцией, естественным отбором, который имеет разные формы: стабилизирующий отбор, дизруптивный отбор, ведущий отбор и др. Естественный отбор считается ведущим эволюционным фактором, направляющим эволюционный процесс. Конкретизация этого фактора порождает массу проблем, поскольку требует рассмотрения конкретики, которая зачастую выходит за рамки общепроизводческой теории. Нет ничего удивительного в том, что только вариантов классификации эволюционных теорий существует не меньше двух десятков. Кроме того, в настоящее время выяснилось, что антропосоциогенез носит скачкообразный характер, что подрывает доверие к эволюционной доктрине.

Долгое время в науке большим авторитетом пользовалась трудовая теория антропосоциогенеза, впервые изложенная *Фридрихом Энгельсом* в 1873–76 гг. и наиболее полно представленная в его статье «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», которая являлась одной из глав его книги «Диалектика природы». Она была призвана развить эволюционное учение и попытаться ответить на те вопросы, на которые не смог убедительно ответить *Ч. Дарвин* в своём учении об антропосоциогенезе. Основная идея трудо-

вой теории антропосоциогенеза достаточно определённо выражена в сформулированном *Ф. Энгельсом* положении «труд создал самого человека». Эту доктрина, которую с полным основанием можно назвать теорией антропо-социо-культурогенеза, учит, что язык, сознание, культурный социум (общество) породил не воспитательный процесс, не воспроизводство человечности, альтруизма, а процесс изготовления грубых механических орудий. Между тем дети начинают говорить и становятся сознательными задолго до их приобщения к механическому труду. В 6-7 лет их сознание позволяет им быть воспитателями младших братьев и сестёр, т. е. участвовать в главном трудовом процессе, обеспечивающим воспроизводство нашего вида.

Многие антропологи восприняли взгляды *Ф. Энгельса* как реанимацию ламаркизма в самой утрированной форме. Механистическая доктрина антропо-социо-культурогенеза способствовала реанимации мифа о каменном, медном (бронзовом), железном веках человечества, который был известен ещё древним грекам и китайцам. По всей видимости, он сложился в среде гробокопателей, которые склонны выдавать различного рода механические поделки из камня, меди, железа за подлинные человеческие орудия, ценности, древности. Без серьёзных оснований этот, лишенный намека на научность и духовность миф, широко внедрился в науки, призванные изучать человека, его культуру, его историю, а не материаловедение. В последние десятилетия этот миф вынуждены критически оценивать даже его горячие сторонники. Так, например, *В.П. Алексеев* в книге «История первобытного общества» вынужден говорить как о твёрдо установленном факте, что «однотипные по уровню развития общества могут пользоваться или не пользоваться железом, бронзой, а в отдельных случаях и камнем. Ар-

хеологическая периодизация лишилась общего признания» [Алексеев, 1990, с. 8].

В настоящее время твёрдо установлено, что предки человека перешли к прямохождению и обзавелись многими человеческими чертами за миллионы лет до появления каменных орудий. Это подорвало доверие к трудовой теории антропосоциогенеза и вызвало острый кризис в целом комплексе наук, ориентированных на доктрину, грешащую крайним механицизмом, отрывом от реальных проблем, связанных с культивированием человека и человечности.

В настоящее время антропологи широко используют крах археологической периодизации для дискредитации трудовой теории антропосоциогенеза. Вот характерный пример спекуляций на эту тему, с которым нас знакомят авторы хрестоматии по антропологии: «Африканские находки вместе с достижениями генетики опровергают существовавшие ранее представления о постепенном изменении организма человека вследствие трудовой деятельности. Новые открытия говорят о том, что прямохождение, увеличение размеров мозга и другие “человеческие” признаки появились за несколько миллионов лет до возникновения трудовой деятельности и о том, что человек появился не в результате постепенного поступательного развития, а в результате некоего скачка, при этом он длительное время существовал вместе со своими предками (австралопитековыми), которые потом вымерли» [Антропология..., 2002, с. 81]. Подобные уверения становятся хрестоматийными, а разочарование в трудовой теории — общим. Сторонники подобных взглядов забывают, что прямохождение не наследуется генетически. Оно является продуктом воспитания, продуктом трудовой деятельности, поэтому не имеет смысла отвергать труд, ставящий человека на ноги.

Надо сказать, что **К. Маркс** (1818—1983) отнюдь не трактовал орудийную деятельность так узко, как её трактовали другие сторонники трудовой теории антропосоциогенеза, а также её ниспровергатели. **К. Маркс** догадывался, что слова *орган*, *органон* означают «орудие», «инструмент», что органика способна породить труд, технологию и т. д. «Ч. Дарвин, — писал **К. Маркс** в «Капитале», — интересовался историей естественной технологии, т. е. образованием растительных и животных органов, которые играют роль орудий производства в жизни растений и животных» [Маркс, 1960, с. 383]. Таким образом, **К. Маркс** не находил нужным отрицать наличие производства, технологии, орудийной деятельности, способности производить одни органы посредством других не только у животных, но даже у растений. Животные не только воспроизводят, но и широко используют локаторы, химические средства поражения, водомёты, колющее, рубящее, режущее оружие, однако это вовсе не способствует их гуманизации.

Не отрицая «животнообразных, инстинктивных» форм труда, **К. Маркс** считал, что человека отличает от животных сознательный труд, однако истоки такого труда связывал не с воспроизводством человека, общества, а с культивированием механических орудий.

Энергичная попытка сломить устоявшийся предрассудок, гипертрофирующий роль каменных орудий в антропогенезе, была предпринята в свое время первооткрывателем австралопитека **Р. Дартом**. «Как ему удалось выжить?» — удивлялся **Р. Дарт**, рассматривая останки этого субтильного существа, лишённого крупных клыков, быстрых ног. Не обнаружив каменных орудий, он предположил, что австралопитеки выходили на охоту, вооружившись костяными палицами, кинжалами и т. д. Для этой культуры он придумал название остео-

донтокератическая, т.е. «костнозубороговая». Антропологи, при всей их наивности в вопросах орудийной практики, испытывают крайнее недоверие к возможности существования такой культуры у австралопитека. Дело в том, что, размахивая мозговой костью, сублильный австралопитек мог не напугать, а привлечь крупного хищника.

Закат механистических мифов, разочарование исследователей в трудовой теории побудили их предпринять энергичные поиски альтернативных подходов к решению глобальных проблем антропосоциогенеза. Среди подобных подходов следует отметить «водяные» гипотезы, развиваемые *Э. Харди и Я. Линдбладом*. Согласно этим гипотезам, конкуренция вынудила одну ветвь примитивного рода человекообразных обезьян покинуть деревья и искать пропитание — моллюсков и пр. на мелководье. Приспосабливаясь к новой среде, эта обезьяна становится плавающим существом с голой кожей и прямой осанкой. Надо сказать, что по берегам рек и заливов Калимантана живет обезьяна носач и «эта обезьяна может плавать! Больше того — она отличный пловец» [Линдблад, 1991, с. 77]. Вопреки «водяной» гипотезе, у этой обезьяны не наблюдается редукция волосяного покрова, гоминизация челюстной системы, прямохождение, отсутствуют искусственные орудия, речь, общество и т.д.

Существуют ещё менее обоснованные гипотезы. Так, например, явно мистический характер носит полевая гипотеза академика *В.П. Казначеева*, который считает, что человек — это соединение вечно существующей полевой разумной субстанции с неразумной белково-нуклеиновой.

Менее мистична уфологическая гипотеза, согласно которой разумная жизнь на Земле корректируется Высшим разумом, представители которого не просто внедряют через наше подсознание философские, религиозные и научные концеп-

ции, но и изменяют самих людей. Надо сказать, что вера в Высший разум издревле свойственна человечеству и эта вера далеко не беспочвенна. Золотой век, наше изначальное существование, воспитательный процесс невозможно представить без представителей Высших Сил, Высшего Разума. Нет ничего удивительного и в том, что издревле податели всех благ (всеблагие родители) обожествлялись и им приписывался высший разум.

Р. Фоули в своей книге «Ещё один неповторимый вид» пишет: «Хотя характер эволюции человека сегодня, без сомнения, более понятен, чем во времена, когда Дарвин писал первую книгу на эту тему — “Происхождение человека”, большинство вопросов, поставленных в ней великим учёным, сохраняет свой смысл и остаётся столь же дискуссионным, как и прежде. Накопление ископаемых остатков даёт ответы на многие вопросы эволюции человека: *как* выглядели древние гоминиды?; *когда* они возникли?; *где* они возникли?; *как* они эволюционировали?; но основной вопрос *почему?* Остаётся по-прежнему спорным» [Фоули, 1990, с. 12].

При отсутствии единства во взглядах на главную движущую силу антропо-социо-культурогенеза современная антропология вынуждена коллекционировать самые странные догадки по самым различным проблемам, включая ключевые проблемы антропосоциогенеза. Так, например, существует масса догадок о причинах, вызвавших гоминизацию челюстной системы, увеличение объёма мозга, прямохождение, редукцию волосяного покрова и т. д. Это самым негативным образом сказывается на широком спектре наук, связанных с историей человека, его культуры. Средневековые суеверия меркнут перед предрассудками, которые культивирует комплекс современных наук о человеке. Жертвами этих предрассудков становятся не только доверчивые обыватели, но ис-

следователи, слепо доверившиеся ученым сказкам. Так, например, авторитетный лингвист и культуролог **Э. Сепир** поверил антропологам, что «ходьба есть врожденная, биологическая функция человека» [Сепир, 1993, с. 28]. Между тем масса экспериментов по проверке врожденности прямохождения у человека уже давно поставлена, причём поставили их не фантазёры, не доктринёры, а сама жизнь, учиться у которой они принципиально не хотят. Жизнь подсказывает, что естественность нашей ходьбы – лишь видимость. Без специального обучения человек остаётся на всю жизнь четвероногим существом и прекрасно себя чувствует в стае других четвероногих существ.

В 1996 г. **Папа Иоанн Павел II** подтвердил, что его церковь признает теорию эволюции, однако распространить эту теорию на человека до сих пор не удалось.

Отсутствие общепринятого учения об антропосоциогенезе привело к отсутствию и единства во взглядах на культурогенез. Сторонники орудийно-трудовая концепции полагают, что труд сотворил человека и культуру как способ его жизнедеятельности и стал сильным импульсом, приведшим к культурогенезу, а социальный механизм воспроизводства человеческой деятельности определил пространство культуры. Труд – это то, что отделяет человека от природного царства, подразумевая под ним специфический способ жизнедеятельности, приведшей к культуре [Гуревич, 1994, с. 60].

Американский культуролог Т. Роззак развивает магическую концепцию культурогенеза. Он считает, что до наступления палеолитической эры, господствовала палеотаумическая (от двух слов – «древний» и «достойный удивления»). Еще не было никаких орудий труда, но уже существовала магия: мистические песнопения, танцы, составляющие сущность человеческой природы, определяли его предназначение еще до

того, как «первый булыжник был обтесан для топора» [Роззак, 1992, с. 194].

Основатель психоанализа З. Фрейд обосновывает психоаналитическую концепцию культурогенеза. В книге «Тотем и табу» [Фрейд, 1998] раскрывает концепт «культурогенез» через систему табу, свойственной первобытной культуре. Табу – не природное явление, оно приобретено, причем, как и когда – неизвестно. К примеру, З. Фрейд выводит сущность концепта «совесть» из первоприродного греха, совершенного пралюдьми (из-за сексуального соперничества дети убили первобытного «отца»). Наступило раскаяние, и дети поклялись больше не совершать подобного. З. Фрейд считает этот момент рождением человека из животного и, соответственно, самого концепта «культура». Между тем этнографические исследования показывают, что расправа над тотемными предками изначально осуществлялась по совсем иным причинам.

Игра как предпосылка происхождения культуры в научных трудах Г. Гадамера, Е. Финка, Й. Хейзинги и других [Финк, 1988; Хейзинга, 1997]. Так, Й. Хейзинга отталкивается от того, что многие животные любят играть, а человеческую деятельность, общение с присущими им условностями, по его мнению, можно представить игрой, следовательно, и культура зарождается в игре и носит игровой характер. Игра появилась раньше культуры, поэтому все ее черты сформировались еще у животных. Игра, по его мнению, это – содержательная функция со многими гранями смысла, сопровождающая и пронизывающая культуру с самого начала. Она появилась раньше, чем труд, так как прежде чем делать, человек в собственном воображении проигрывает все возможные варианты с учётом условностей накладываемых экономикой, политикой, бытом, нравами, искусством.

Э. Кассирер связывает культурогенез со становлением семиотических систем (языка, искусства, религии, науки и т.д.), которые уходят своими корнями в бытийный феномен игры. Именно посредством этих систем человек поддерживает свою связь с универсумом. Концепция символического игрового приспособления человека к природному миру, разработанная Э. Кассирером, обостряет интерес к категории «символ». Символическое начало, таким образом, также присутствует в культурогенезе. Это – философская герменевтика (Г. Гадамер), философия культуры (Й. Хейзинг), философия символических форм (Э. Кассирер), архетипы коллективного бессознательного (К. Юнг), философия языка (Ж. Лакан), концепция символического интеракционизма (Дж. Мид, И. Боффман).

Всё большее число исследователей начинает осознавать, что не культивированию орудий, осмысление собственной орудийной системы сыграло ключевую роль в становлении сознания, развитых семиотических систем. Так, например, американский культуролог Л. Мамфорд, опираясь на новейшие исследования, показывает, что моторно-сенсорные координации, вовлеченные в механический трудовой «процесс», не требуют особого состояния сознания и мыслительной деятельности человека. Ученый считает, что до тех пор, пока человек не научился создавать орудия труда, основными орудиями труда у него были его руки, зубы, когти. По мысли этого ученого, возможность выжить без инородных орудий дала древнему человеку достаточное время для развития тех нематериальных элементов его культуры, которые в значительной мере обогатили его технологию. Причем, выдвигается гипотеза, что многие живые существа оказались на том этапе более изобретательными, чем человек. И лишь производство символов обо-

гнуло производство орудий и способствовало развитию более ярко выраженной технической способности [Мамфорд, 1986, с. 226].

Знаменитый ученый-энциклопедист, этнограф и социолог М. Мосс в работе «Техника тела» попытался преодолеть механистические предрассудки, гипертрофирующие роль механических поделок в социализации человека и представил в качестве главного предмета социальной антропологии технику человеческого тела. Он отнёс выращивание и вскармливание ребёнка, отношение двух взаимосвязанных существ: матери и ребёнка к техникам периода детства, причём отметил, что «история ношения детей очень важна» [Мосс, 1996, с. 253].

В золотой фонд эволюционно-исторической аксиоматики вошла социокультурная интерпретация биогенетического закона, данная Ф. Энгельсом в «Диалектике природы»: «Подобно тому как история развития человеческого зародыша во чреве матери представляет собой лишь сокращённое повторение развёртывавшейся на протяжении миллионов лет истории физического развития наших животных предков начиная с червя, точно так же и духовное развитие ребёнка представляет собой лишь ещё более сокращённое повторение умственного развития тех же предков, – по крайней мере более поздних» [Энгельс, 1982, с. 153].

Пребывая на материнских руках, мы учимся не использовать опасные предметы, а также распознавать и любить ближних, делиться с ними. Отбиваясь от рук, приступая к изготовлению оружия, использованию его, мы растрчиваем многие духовные и душевные качества, а также забываем о тех педагогических приемах, посредством которых нас обучали сочувствовать, сострадать, любить ближних. Об этих факторах антропо-социо-культурогенеза пытаются на-

помнить нам мифы, а также исследователи культурогенеза детства.

Культурогенез детства – адаптация, освоение, усвоение, присвоение, культуротворчество, порождён особой социальной ситуацией развития ребенка во взаимодействии со значимым взрослым (взрослым миром) и детским сообществом (детским миром). Огромную роль в пробуждении интереса исследователей разного профиля к культурогенезу детства сыграли работы Л.С. Выготского [Выготский, 2008], вызвавшие революционный переворот во взглядах на специфически человеческие формы психической деятельности. Своё направление он предпочитал называть «инструментальной» психологией, причём под орудиями, инструментами психогенеза он подразумевал, прежде всего, знаки. Это направление в психологии часто называют «социальной психологией» или «историко-культурной» психологией, поскольку психогенез рассматривается в неразрывной связи с процессом общения, с социализацией, инкультурацией. Слова, указания, запрещения, которые инициируются матерью, становятся средствами организации психической деятельности ребёнка. Выготский видит истоки творчества в самом раннем детстве детей – в играх.

Проведённый обзор показывает, что отсутствие убедительного учения об антропо-социо-культурогенезе не позволило выработать и общепринятый взгляд на культурогенез. Орудийно-трудовая, магическая, игровая, психоаналитическая, символическая концепции культурогенеза вне всякого сомнения отражают отдельные аспекты культурогенеза, однако не дают целостной картины этого процесса. При нахождении естественных истоков антропо-социо-культурогенеза может неопределимую роль сыграть антропологический, исторический подходы, учёт социокультурного аспек-

та биогенетического закона, а также обращение к культурогенезу детства. Культивирование человека, родительский труд, воспитание, техники тела младенчества способны не только пролить свет на истоки знакового поведения, на истоки игры, табу, веры в Высший Разум, на умение общаться с носителями Высших Сил (магию), на истоки показа (сказки), мифологического сознания, но и консолидировать взгляды сторонников самых различных концепций культурогенеза.

1.2. Анализ традиционных взглядов на антропо-социо-культурогенез и его движущие силы

Процесс воспитания в традиционных обществах протекает под жёстким контролем общества. Этот контроль подчас отличается поразительным педантизмом. Даже антропометрические данные членов социума: формы черепа, прикуса, длина ушей зачастую оказываются регламентированными и подлежат коррекции. Эта коррекция во многих случаях бывает эффективной именно в раннем возрасте. Есть все основания полагать, что этот ответственный отрезок человеческой жизни, изначальная среда обитания ребенка, опыт его воспитания нашли отражение не только в трудах ученых, но и в древних учениях, идущих из глубины веков.

В мифах у истоков антропо-социо-культурогенеза часто стоят представители Космического Разума, которые создают не только человека, но и всю окружающую среду. Они внедряют через свои откровения философские, религиозные и научные концепции. Надо сказать, что вера в Высший или Космический Разум не беспочвенна. Наше изначальное бытие, наше пребывание на материнских руках невозможны без творцов рукотворного Универсума. Техники тела младенчества, исходные формы общения с младенцами, когда преоб-

ладают ручное мышление, ручная речь, вполне могли сформировать представление о Космическом Разуме.

Золотой век — мифологическое представление, существовавшее в античном мире, согласно которому первые времена человечества отличаются безоблачностью, беззаботностью. Представления о золотом веке, утраченном земном рае можно встретить не только в развитых религиозно-мифологических представлениях. Зародышевую форму таких представлений можно найти и у многих первобытных народов, сохранивших мифы об изначальных временах, когда человеку не надо было трудиться, когда предки человека были наделены чудесными способностями, а окружающий мир был рукотворен и полон чудесных превращений.

М. Элиаде в своей книге «Мифы, сновидения, мистерии» пишет, что «дикари, не более и не менее, чем западные христиане, считали, что пребывают в “павшем” состоянии по сравнению со сказочно счастливым положением дел в прошлом. Их реальные условия существования отличались от изначальных, что было вызвано катастрофой, происшедшей *in illo tempore*. До этой катастрофы человек наслаждался жизнью, подобной жизни Адама до того, как он согрешил. Мифы о Рае, безусловно, имели различие у представителей разных культур, но некоторые общие черты повторялись постоянно...» [Элиаде, 1996, с. 45].

Р.А. Агеева в книге «Страны и народы» пишет, что «в древности у разных народов складывались представления о “блаженных” странах “золотого века”» [Агеева, 2002, с. 260]. Названия мифических стран, как правило, связаны с космогоническими представлениями народов древности. Мифическая страна мыслится, как место пребывания божественных предков, божеств плодородия, как центр модели космоса, причём в качестве такой модели часто выступает микрокосм, человек.

Античные авторы упоминали об «островах блаженных», о саде Гесперид с золотыми яблоками. Об истоках такого рода верований Л.А. Ельницкий в своей книге «Древнейшие океанские плавания» пишет: «Происхождение этих утопических идей, связанных с определёнными географическими представлениями, коренится в древних религиозных верованиях, относящихся к культу божеств плодородия, в частности таких, как греческий Кронос и Римский Сатурн, почитавшиеся царями потустороннего царства блаженных и царями “золотого” века, некогда якобы существовавшего на Земле и завещанного людям в будущем» [Ельницкий, 1962, с. 76].

Счастливая страна богато представлена и в фольклоре средневековой Европы. Английский исследователь А. Мортон писал, что «у народной Утопии множество имён, она фигурирует под разными образами. Это и английская страна Кокейн, и французская Кокань. Это и Помона и Горная Бразилия, Гора Венера и Страна Юности. Это и Люберланд и Шларафенланд, Рай бедняка и Леденцовая гора» [Мортон, 1956, с. 18]. Так, Шларафенланд в немецких народных сказках — страна молочных рек и кисельных берегов, в которой не надо трудиться, но в которой неисчерпаемо изобилие. Материнские руки, естественные емкости способны подсказать, где находится страна молочных рек и кисельных берегов.

Современная наука не смогла убедительно объяснить причину стойкой веры народов в золотой век, в сказочные страны. Она категорически отрицает существование в прошлом таких времен, когда человеку все доставалось даром, когда его выкармливали божественные предки. Категорически отвергает современная наука и возможность существования рукотворного мира, в котором изначально пребывает человек. Следует заметить, что в рукотворном мире изначально

обитают не только человеческие младенцы, но и дети обезьян, поэтому он древнее человека. Игнорируя мать-землю, невозможно понять смысл учений о том, что человек создан из гумуса.

Превратное представление о золотом веке, о начале человеческого бытия, о сказочных великанах, Высшем разуме, о начале человеческой истории можно составить, если игнорировать труд наших обожаемых родителей в наиболее критический для нас период, когда мы абсолютно беспомощны. Этому также способствует пренебрежительное отношение к естественной орудийной системе родителей, посредством которой воспроизводился рукотворный мир, колыбель человечества. Люди склонны забывать, что мамыны руки являются первыми машинами, которые обслуживают их на заре истории и которые они изначально осмысливают. Самодвижущиеся орудия широко представлены в мифах, чудесных сказках. Очевидно, что эти орудия не могут быть замещены механическими орудиями при воспитании младенцев. Именно это побудило *М. Мосса* об актуальности техник тела периода детства и утверждать, что история ношения детей очень важна.

Традиционные учения об антропо-социо-культурогенезе не могли игнорировать родительский труд, играющий фундаментальную роль в воспроизводстве нашего вида. Человек как продукт трудовых усилий фигурируют во многих мифах. О правомерности лозунга «Труд создал человека» свидетельствует Библия. Под этим псевдореволюционным лозунгом с лёгким сердцем подпишется Папа Римский, а также сторонники реанимированной космической мифологии и многих теософских учений, поэтому есть все основания считать трудовую концепцию антропо-социо-культурогенеза традиционной и проверенной временем.

Идея отбора при решении проблем антропо-социо-культурогенеза также не является достижением науки. Широко распространены мифы о всемирных потопах, горючих излияниях и прочих карах, жертвами которых становятся субъекты, которые отличающиеся недостойным поведением. Эти мифы бытуют даже у народов, которые не подозревают о существовании вулканов и крупных водных источников и часто рассматриваются как свидетельства искусственного отбора, который обеспечил социализацию наших предков. Надо сказать, что учёные и отцы церкви склонны гипертрофировать жестокость всеблагих отцов и мифических кар. Опыт показывает, что любой отец способен вызвать горючие излияния, утопить непослушных чад в морях слёз, побудить их обернуться в солёные столпы (пальцы, смоченные слезами) не прибегая к мерам физического воздействия: запретив смотреть телевизор, играть в компьютерные игры и т. д. Издревле в воспитательных целях использовались и более радикальные средства. Так, например, розги и другие меры физического воздействия широко практиковались духовными отцами даже в духовных училищах (вспомним несчастного Хому из гоголевского «Вия»).

Следует также заметить, что подлинная духовность свойственна отнюдь не доктрине *Ч. Дарвина*, а традиционным учениям, в которых в качестве движущей силы антропо-социо-культурогенеза фигурирует не половой инстинкт, не половая любовь, а Святой дух (родительское чувство), а также обожаемые родители, чьи руки заложили основы человеческой культуры, породили представления о рае, колыбели человечества, золотом веке, а также о рукотворном мире, в котором пребывали предвечные младенцы, в котором пребывали и мы на заре своей истории.

1.3. Генерализованная концепция антропо-социо-культурогенеза и его главной движущей силы

В работе «К вопросу о движущей силе антропо-социо-культурогенеза» нами показано, что строго монистический взгляд на антропосоциогенез, а также решение широчайшего спектра проблем, связанных с культурогенезом, обеспечиваются, если рассматривать родительский инстинкт, родительское чувство, а не половой отбор, половой инстинкт (по *Ч. Дарвину*) и не культивирование орудий (по *Ф. Энгельсу*), в качестве главных движителей антропо-социо-культурогенеза [Воронцов, 2012, с. 136-140]. Наличие этого инстинкта делает беспочвенными любые попытки противопоставлять биологическое социальному, придумывать специальные социальные инстинкты, а также фантазировать по поводу природы социального, духовного. Учёт духовного фактора (родительского чувства), а также труда всеблагих родителей позволяет произвести генерализацию трудовой теории путём согласования её с традиционными учениями об антропо-социогенезе.

Родительской заботой, воспитанием можно объяснить широчайший спектр феноменов человека, не прибегая к отрёпанным от практики гипотезам. Воспитание сливает социогенез и морфогенез в неразрывное целое. Дело в том, что естественный социум, состоящий из кормящей матери и ребёнка, предполагает не только материнское чувство, но и материнские руки. Этот социум, эти руки позволяют увидеть, ощутить, познать естественные истоки человечности, духовности, мудрости, социальности.

Истоки сознания, социальности, духовности неразрывно связаны с заботой о бесконечно слабом, бесконечно дорогом организме, а не о камне, бронзе, железе. Родительский инстинкт, родительская забота имеют свою динамику, поскольку

ку движущая сила равна силе противодействия. Жизненные невзгоды, препятствующие реализации родительского инстинкта, могли вызвать к жизни примата, у которого забота о конкретном потомке не ограничена определённым количеством сезонов.

Человек, человечество являются носителями абсолюта родительской любви, о чем писали многие. Так, например, **К.Д. Ушинский** писал: «Что же касается до отличия инстинктивной материнской любви, общей всему живущему, от материнской любви женщины, то это различие заключается в том, что тогда как инстинктивная любовь прекращается... материнская, чисто человеческая любовь, не знает себе предела» [Ушинский, 2001, с. 139]. Становление этого абсолюта само требует объяснения, поэтому крайне важно выявить причины, которые предельно осложнили реализацию родительского инстинкта у наших предков, создали условия, когда выживали только потомки предельно любвеобильных мамаш. Эти причины не следует отождествлять с движущей силой, поскольку они разнонаправлены. Хотя сила действия всегда равна силе противодействия, однако канавы, ямы трудно спутать с двигателем, а жизненные невзгоды с процессом преодоления этих невзгод.

Исследователи уже давно заметили, что многие особенности воспроизводства нашего вида становятся понятными, если вспомнить об особенностях образа жизни наших далёких предков. Жизнь на деревьях — это такой способ существования, при котором сокращение числа одновременно рождаемых детёнышей повышает приспособленность к воспроизведению вида. Вот что пишет по этому поводу **Дж. Харрисон** с соавторами в книге «Биология человека»: «Забота о новорожденных представляет особые трудности для животных, постоянно обитающих на деревьях. Поэтому можно ду-

мать, чем меньше численность потомства, тем больше шансов его вырастить. У всех приматов существует явная тенденция производить на свет одновременно не более двух или трех потомков, а у многих рождается только один» [Харрисон, 1970, с. 51]. Разумеется, трудности сохранения детёнышей на деревьях приводят к тому, что только заботливые и предусмотрительные матери имеют шансы сохранить потомство, однако бесконечно более сложные проблемы возникли у предков человека, которые лишились традиционного убежища, традиционной пищи, что должно было вывести родительскую заботу на качественно новый уровень.

Р. Фоули в своей книге «Ещё один неповторимый вид. Экологические аспекты эволюции человека пишет»: «Согласно классическим представлениям, самые древние предки будущих гоминид обитали в саванновых средах, и это обстоятельство сыграло важную роль в их эволюции» [Фоули, 1990, с. 244]. Саванны встречаются в тропических зонах, в которых годовой уровень дождей составляет 250—2000 мм, а сухой сезон длится от 2,5 до 10 месяцев. «Вследствие сухости здесь нередко возникают пожары, которые играют важную роль в поддержании структуры растительных сообществ» [Там же. С. 248-249]. После лесных пожаров, вызванных длительной засухой, стада приматов вынуждены переходить к наземному обитанию.

Переход к наземному образу жизни не мог не породить целый комплекс проблем, связанный с добыванием пищи, защитой от врагов. Положение усугублялось тем обстоятельством, что непосредственные предки будущих гоминид были крайне миниатюрны. По мнению многих исследователей, именно карликовые шимпанзе по сравнению с обычными имеют в своём физическом строении черты инфантилизма и примитивности и стоят ближе к общему предку рода Pan, чем

любые другие ныне живущие антропоиды. Следовательно, именно они ближе и к общему предку понгид и гоминид. Некоторые авторы обращают особое внимание на значительное сходство скелета у хадарских гоминид и карликовых шимпанзе. Ряд специалистов считает, что карликовые шимпанзе (бонобо) могут считаться моделью общего предка австралопитеков (прегоминид), позднее древнейших гоминид, а также шимпанзе и горилл.

Сейчас можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что эволюционные пути наших предков и предков ближайших родственников — современных африканских человекообразных обезьян — разошлись где-то в интервале от 8 до 4,5 млн. лет назад. До последнего времени было принято выделять следующие основные этапы в эволюции человека: дриопитек (рамапитек) — австралопитек — человек умелый — человек прямоходящий — неандертальский человек (палеоантроп) — неоантроп (это уже человек современного типа, *Homo sapiens sapiens*).

В настоящее время среди гоминид самый солидный возраст — от 6 до 7 млн. лет — постулируется для черепа, найденного в Чаде в 2002 г. и послужившего основанием для выделения рода и вида *Sahelanthropus tchadensis*. Хотя объём мозговой полости в данном случае не превышает 380 куб. см., что даже несколько меньше, чем средний объём мозга шимпанзе, такие признаки, как продвинутое к центру основание черепа положение затылочного отверстия, относительно плоское лицо и небольшой размер клыков как будто указывают на принадлежность их обладателя к гоминидам.

Ещё одним кандидатом в наши древнейшие предки является *Ardipithecus ramidus*, известный по находкам в Эфиопии. Первоначально фрагменты скелета этого существа были обнаружены в 1994 г. в отложениях, сформировавшихся 4,4 млн.

лет назад, но впоследствии к ним добавилось ещё несколько костей, древность которых оценивается в 5,2—5,8 млн. лет. Правда, их обладателя выделяют в особый подвид, именуемый *A. r. kadabba* [Haile-Selassie, 2001].

Открытия показали, что гоминидная линия эволюции выделилась не менее 5 млн. лет назад и что те несколько видов австралопитеков, которые ещё недавно считались нашими древнейшими предками, на самом деле далеко не исчерпывают собой всего разнообразия форм ранних гоминид. Между тем, именно австралопитеки остаются пока главным источником сведений о самых ранних стадиях эволюционной истории наших предков.

Вопрос о том, как миниатюрные существа, лишённые острых клыков и быстрых ног, ухитрились выжить в саванне, полной хищников, уже давно волнует исследователей. Наиболее эффективно данные проблемы решаются путем использования различного рода предметов в качестве орудий. Нет ничего удивительного в том, что обезьяны, ведущие наземный образ жизни, используют различные предметы. Так, например, **Э.П. Фридман** в своей книге «Занимательная приматология» пишет, что шимпанзе «используют орудия в природе регулярно в различных целях, причем это регистрируется в разнообразных местах обитания: в густом лесу, саванне, лесистой местности» [Фридман, 1985, с. 172].

Замечено также различное использование подобного рода орудий в зависимости от пола: если самки употребляют их для добывания пищи, то самцы — чаще как оружие (сучья, палки, жерди, камни) [Там же. С. 173].

По поводу использования палок обезьянами очень интересные факты и выводы приведены в книге **В.К. Никольского** и **Н.Ф. Яковлева** «Как люди научились говорить». Авторы пишут: «Когти высших обезьян мало приспособлены для рас-

капывания почвы. Наблюдения, сделанные над живущими в неволе обезьянами, показали, что шимпанзе очень нравится употреблять палку для копания. При этом шимпанзе схватывает палку, служащую для копания, самыми разнообразными способами, смотря по надобности, не ограничиваясь применением силы рук, но на твердых местах долбит отвесно вниз, прихватывая верхнюю часть палки зубами и пуская в ход замечательную мускулатуру рта и затылка. Столь же часто обезьяна употребляет для этого ноги: подошвой, в высшей степени нечувствительной, шимпанзе с силой надавливает на верхний конец палки, который держит в руках несколько наискось и таким образом заставляет её глубоко входить в землю. Любопытно отметить, что нажатие ногой не было перенято шимпанзе у человека. Так называемого “копания лопатой” на острове Тенерифе в Африке, где производились наблюдения над обезьянами, не знают. Животные на острове уже давным-давно приучились после исчезновения зелени во время летнего зноя выкапывать из земли корешки и жевать их... В этом случае употребление обезьянами палки очень близко походит на применение палки для копания многими дикими племенами. Тасманийцы и австралийцы именно так пользовались заостренной палкой до открытия их европейцами, отыскивая в земле клубни, корни и мелких животных.

Таким образом, наблюдения показывают, что у современных человекообразных обезьян есть способность употреблять предметы, находимые ими в готовом виде, в качестве естественных орудий» [Никольский, Яковлев, 1945, с. 17]. Разумеется, при наземном обитании не на острове, а в саванне предки человека должны были быть постоянно вооружёнными, причём весьма эффективным оружием. Таким оружием является копьё.

Познакомиться с заостренными палками наши далекие предки могли при лесных пожарах. Лишая традиционного убежища, пламя лесного пожара оставляет после себя огромное количество заострённых и закалённых на огне палок. *Э.П. Фридман* пишет: «Любопытно, что при лесных пожарах, когда случайно поджариваются плоды, орехи или дичь, шимпанзе правильно постигают пользу огня и лакомятся “приготовленной” пищей» [Фридман, 1985, с. 175].

Заостренные и закалённые на огне палки могли оказаться очень эффективными не только при разгребании пепла. Они позволяли преодолеть тот технологический рубикон, который отличает процесс добывания пищи тасманийцем или австралийцем от добывания пищи обезьяной.

Заостренная палка-копалка (копье) является также весьма эффективным средством защиты и нападения. Это грозное оружие смогло обеспечить нашим предкам безраздельное господство на суше и на море. Оно сделало своего владельца царём природы уже на самом начальном этапе антропосоциогенеза. Вот что пишет по данному поводу знаток образа жизни первобытных племен *Я. Линдبلاد* в своей книге «Человек — ты, я и первозданный»: «Вплоть до недавнего времени практически все народы первобытной культуры пользовались копьем, — и с каким успехом! Рассказывают, что пигмеи в одиночку убивали слона: бесстрашно и расчетливо они в сумерках леса подбегали сбоку к пасущемуся великану и вонзали ему копье прямо в сердце!» [Линдبلاد, 1991, с. 181].

Против копья не выстоять мамонту, пещерному медведю, против копья бессилен и кит. Есть все основания полагать, что оружие, которое сделало человека царём природы, вовсе не придумано и не изготовлено, а введено в культуру. В этой связи глубоко ошибочны любые попытки связывать истоки

человеческого сознания с процессом придумывания и изготовления орудий.

О достижении господства над внешними врагами уже древнейшими предками человека догадываются не только антропологи. Так, например, *Б.В. Якушин* в своей книге «Гипотезы о происхождении языка» пишет: «И такого господства первобытный человек достигал. Разве не об этом говорит тот факт, что его становища часто находят не в пещерах, которые могли бы иметь оборонительное значение, а на “открытых” местах — в слоях песчаника, вулканического туфа, в глинистых отложениях на берегах рек. Именно в таких местах были сделаны почти все находки в Восточной и Южной Африке австралопитековых. Дюбуа не обнаружил питекантропа в пещерах о. Суматры. Он нашёл его в раскопках берега реки на о. Ява. И только после того, как первобытный человек стал распространяться в горы и на Север и с усилением влияния оледенения, он стал искать в пещерах убежище от холода и обогреваться костром (синатроп)» [Якушин, 1984, с. 113]. В этой связи глубоко ошибочны попытки представить первобытного человека неким беспомощным существом и связать истоки его духовности со страхом перед чуждыми ему стихиями.

Вооружённый копьем зверь страшно опасен для себя и ближайшего окружения. Изучение этой грозной стихии со всей очевидностью демонстрирует решающую роль родительского инстинкта, воспитания в её обуздании. Воспитание человека радикально отличается от воспитания животных. Животные побуждают своих детёнышей во время игры, демонстративного поведения пускать в ход зубы, когти, копыта, рога по всякому поводу и без повода. Они инстинктивно чувствуют, что только таким образом их чада смогут добиться достойного места в жизни. Совсем не сложно пред-

ставить, чем закончится подобного воспитание, если животное обзаведётся оружием, которое не рассчитано на инстинктивное пользование и попытка освоения которого традиционными методами грозит самыми катастрофическими последствиями для пользователей. Введение в культуру такого оружия невозможно без учёта, обобщения, передачи чужого опыта, причём опыта весьма трагического. Именно трагизм этого опыта, а вовсе не орудия, которые безучастны к человеческим проблемам, побудил матерей разработать приёмы социализации детёнышей и воспитывать людей, а не зверей. Дело в том, что только человечность может уберечь ребёнка от попыток использовать смертоносное оружие против матери и ближайшего окружения. Недочеловеки могли только усугубить своё положение, положение своего социума, попавшего в критическую ситуацию и вынужденного использовать заострённые палки.

Есть все основания полагать, что уже первые антропоиды, которые сумели обезопасить себя от грозных хищников посредством копья, были в полном сознании и настолько человечны, что не пытались решать бытовые проблемы посредством оружия. Таким образом, глубоко правы исследователи, которые считают, что становление человека носило скачкообразный характер.

О том, что появление смертоносного оружия у наших далёких предков могло иметь самые катастрофические последствия для них, написано много. Так, например, Ю.И. Семёнов в своей книге «Как возникло человечество» писал: «Драки в стадах предлюдей были не только более частыми, чем у обезьян, но и носили более жестокий характер. Обезьяны в большинстве своём являются растительноядными животными. Единственными орудиями, которые они пускают в ход во время драк, являются руки, ноги, зубы. Предлюди были

хищниками, владевшими искусством убивать довольно крупных животных дубинами из дерева и кости и камня. Несомненно, что эти орудия они должны были пускать во время драк между собой. Использование дубин и камней в драках имело следствием серьёзные ранения и нередко вело к смертельному исходу» [Семёнов, 1966, с. 132]. Вопреки трудовой теории антропосоциогенеза, которой Ю. Семёнов старательно придерживался, он был вынужден констатировать, что появление у наших предков искусственных орудий способствовало их озверению, превращению в кровожадных хищников, расцвету зоологического индивидуализма и представляло реальную угрозу их существованию: «Непрерывные, не прекращающиеся драки в стаде предлюдей подрывали систему доминирования. Последняя не столько существовала в стае предлюдей, сколько ломалась, нарушалась, перестраивалась. Зоологический индивидуализм в стаде предлюдей достиг своего наивысшего развития и подрывал сам себя, ибо в большей и большей степени становился угрозой самому существованию предлюдей» [Там же. С. 133]. Вопреки заявлениям Ю. Семёнова, зоологический индивидуализм не мог подорвать сам себя. Подорвать его мог только зоологический альтруизм, который был введён в культуру и породил антропо-социо-культурогенез, истоки которого **коренятся не в способности производить оружие, а в способности не использовать любой вид оружия при определении социального статуса, дележе пищи, самок, во время игр, ссор.** Эту способность, без которой немыслимо человеческое общество, могли ввести в культуру только существа, которые от природы склонны к альтруизму.

Над фантазёрами, подчёркивающими свирепость наших далёких предков, и замышляющих в тиши кабинетов самые страшные преступления против человечности, очень едко

посмеялся **З. Фрейд** (1856—1939). В своей работе «Мы и смерть» он писал: «Но вы заблуждаетесь, дикарь в этом отношении чувствительней цивилизованного человека, во всяком случае до тех пор, пока его не коснётся влияние цивилизации. После успешного завершения свирепствующей ныне мировой войны победоносные немецкие солдаты поспешат домой к жёнам и детям, и их не будет удерживать и тревожить мысль о врагах, которых они убили в рукопашном бою или дальнобойным оружием. Но дикарь-победитель, возвращающийся домой с тропы войны, не может вступить в своё селение и увидеть жену, пока не искупит совершённых им на войне убийств покаянием, подчас долгим и трудным» [Фрейд, 1994, с. 20].

Традиционная культура побуждает замаливать не только убийство врага. Даже порубка живого дерева в традиционных обществах считается большим грехом и требует искупления. По поводу плоского эволюционизма **Ф. Боас** (1858—1942) в своей книге «Ум первобытного человека» писал: «Одна из существенных черт этой теории заключается в том, что вообще цивилизация развивалась путём перехода от простых форм к сложным, и что обширные сферы человеческой культуры развивались под влиянием более или менее рационалистических импульсов. В последние годы мы начинаем признавать, что человеческая культура не всегда развивается путём перехода от простого к сложному, но что по отношению ко многим сторонам перекрещиваются две тенденции, — одна к развитию от сложного к простому, другая — к развитию от простого к сложному. Всего легче, быть может, прояснить это примером языка, представляющего во многих отношениях одно из важнейших свидетельств истории человеческого развития. Первобытные языки, в общем, сложны. Мелкие различия в точке зрения выражаются посред-

ством грамматических форм; и грамматические категории латинского, а тем более современного английского языка, кажутся невыработанными по сравнению со сложностью психологических или логических форм первобытных языков, — форм, совершен неизвестных нашей речи. В общем, развитие языков, по-видимому, таково, что более тонкие формальные различия устраняются... Подобные же замечания можно сделать и об искусстве первобытного человека. В музыке, равно как и в декоративном рисунке, мы находим такую сложность ритмической структуры, что с ним нельзя сравнивать в этом отношении современное народное искусство. Особенно в музыке эта сложность столь велика, что попытками подражать ей оценивается искусство опытного виртуоза (Штумпф). Раз выяснилось, что простота не всегда является доказательством древности, легко видеть, что теория эволюции цивилизации до известной степени основана на логической ошибке. Классификация данных антропологии в соответствии с их простотою была переистолкована как порядок, в котором они исторически следовали друг за другом, при чём не старались надлежащим образом доказать, что более простое предшествует более сложному» [Боас, 1926, с. 108].

Цивилизация упрощает культуру общения, огрубляет человеческие чувства. **В.И. Иохельсон** (1855—1937), изучавший культуру юкагиров, которая считалась самой архаичной на территории Российской империи, писал: «Надо действительно удивляться стыдливости примитивного племени, семейная и общественная жизнь которого ещё протекала в условиях каменного века. От столкновения именно с более культурными народностями, якутами и русскими, стыдливость понизилась у юкагиров» [Иохельсон, 1900, XIII].

При рассмотрении родительского чувства следует соблюдать принцип историзма. Глубоко права **М. Муд** (1901—

1978), которая в своей работе «Отцовство у человека — социальное изобретение» пишет: «Мужчинам нужно прививать желание обеспечивать других, и это поведение, будучи результатом научения, а не врождённым, остаётся весьма хрупким и может довольно легко исчезнуть при социальных условиях, которые не способствуют его сохранению. Женщины же, можно сказать, по самой своей природе являются матерями, разве что их специально будут учить отрицанию своих детородных качеств» [Мид, 1991, с. 283]. Таким образом, развитие альтруизма предполагает воспитательный процесс, в ходе которого представителям мужского пола внушается необходимость заботиться о потомстве.

Традиционное общество, в котором все вооружены смертоносным оружием, не может функционировать без воспитательного процесса самого высокого уровня: один вооружённый психопат способен погубить во время сна целый социум. Подростки и юноши в традиционных обществах подвергаются самым суровым испытаниям для проверки их человеческих и духовных качеств, которые не позволят им использовать оружие против своего социума. Воспроизводство *Homo sapiens*, культивирование человечности традиционно связаны с решением проблемы неиспользования оружия.

Против плоского эволюционизма свидетельствуют и факты, связанные с изучением первых орудий, с помощью которых были изготовлены искусственные орудия. Лесные пожары случаются не часто, что побудило наших предков к искусственному воспроизведению заостренных палок. Анализ этого производства позволяет обнаружить первые человеческие рубила, первые человеческие кортики, первые человеческие дротики. Многочисленные этнографические наблюдения неоспоримо свидетельствуют о том, что у первобыт-

ных людей их зубы служат в качестве весьма универсального орудия, с помощью которого они ухитряются обрабатывать буквально всё, а также откручивать гайки, вскрывать консервные банки и т.д. Так, например, *Я. Линдبلاد* в своей книге «Человек — ты, я и первозданный» свидетельствует, что современные индейцы окурило своими зубами «очищают сучья от коры, обрабатывают заготовки для топорищ» [Линдبلاد, 1991, с. 181]. Игнорирование естественного инструмента исключает всякую возможность проследить генетическую связь между обкусыванием и искусством, между предметом стоматологии и современными стамесками, а также увидеть центры произрастания естественных зубил, резцов и других древнейших орудий. Игнорирование подлинного человеческого инструментария также способствует насаждению предрассудка, согласно которому камни были первыми орудиями, позволившими обрабатывать другие материалы. Так, например, *Ю.И. Семёнов* в книге «Как возникло человечество» утверждал, что «единственно подходящими для обработки дерева орудиями могли быть лишь каменные» [Семёнов, 1966, с. 142].

Пренебрежительное отношение к подлинным человеческим зубилам сыграло злую шутку над антропологами. В 1953 году произошло событие, которое нанесло сокрушительный удар по профессиональной репутации ведущих антропологов. Выводы трех независимых экспертиз, опубликованные Британским музеем, неоспоримо свидетельствовали о том, что некий злоумышленник подбросил обезьянью челюсть с подпиленными зубами в раскоп, а доверчивые антропологи умудрились скомпоновать её с черепом современного человека, который, по всей видимости, также был подброшен в данный раскоп злоумышленником. На протяжении 40 лет эта химера, названная по месту находки пилтдаунский человек,

всерьёз воспринималась антропологами. Практически каждая книга, посвященная происхождению человека, содержала раздел о пилтдаунском человеке. Раскоп в Пилтдауне был объявлен «национальным монументом» Британии.

Разоблачение подделки вызвало громкий общественный скандал. Оппозиция в палате общин английского парламента не преминула обратиться к премьер-министру с ехидным вопросом: «Не скажет ли сер Клемент Эттли, за что получают жалование антропологи Британского музея?» [Цит. по: Ларичев, 1980, с. 294].

Надо сказать, что третировать антропологов как абсолютных игнорантов в науке начали не депутаты и не пресса. За несколько лет до разразившегося скандала дантист **Т. Марстон** развернул кампанию по дискредитации пилтдаунской подделки. Представитель самой мудрой науки прекрасно разбирался в исходных человеческих зубилах, кортиках, дротиках, ножовках и т. д. Статьи *Т. Марстона* практически стали началом очищения антропологии от археологических мифов, от мёртвого хлама, который часто рассматривается в качестве подлинных человеческих снастей, ценностей, древностей.

Скандал с пилтдаунской подделкой побудил антропологов обратить самое серьёзное внимание на подлинные человеческие орудия, снасти, ценности. В современной антропологии огромным авторитетом пользуется «Антропологическая одонтология», называемая также «Dental antronology» — зубная антропология. Трудно переоценить ту роль, которую играет эта наука при анализе палеонтологических находок, во внутриродовой систематике рода *Номо*, а также в выявлении взаимоотношений таксонов в пределах семейства гоминид. Так, например, долгое время многие исследователи не признавали австралопитеков гоминидами. В 50-е годы глава английских анатомов **Ле Гро Кларк** (1895-1971) решил

раз и навсегда решить данную проблему. Он составил список, содержащий одиннадцать явных и постоянных отличий зубной системы человека и человекообразных обезьян. Проанализировав костные останки австралопитековых, Кларк установил, что их челюстные системы сближают их с человеком, а отнюдь не с обезьянами. Так сугубо биологические критерии позволили навсегда перечеркнуть сомнения в том, что австралопитеки были именно гоминидами, а не некой разновидностью прямоходящей обезьяны.

Судить о прогрессе и регрессе антропоидов по их челюстям есть много оснований. Дело в том, что челюстно-лицевые органы непосредственно связаны с нашей черепной коробкой. Отношение между объемом головы и объемом тела у человека и гориллы примерно одинаково, поэтому больший объём черепной коробки у человека является следствием миниатюризации его челюстно-лицевых органов. Миниатюрная, подвижная, с рядами ровных зубов челюстно-лицевая система человека позволяет развивать огромные перекусывающие усилия и легко перегрызать грубые волокнистые материалы. Гипертрофию челюстно-лицевых органов антропологи не без основания рассматривают как дегенеративный признак. Также не без основания они связывают начальный этап в эволюции человека именно с гоминизацией челюстно-лицевых органов.

Уже у рамапитека челюсти отличаются от типично обезьяньей челюсти дриопитека укороченностью зубной дуги, имевшей, как полагают параболическую, а не П-образную форму. Уменьшенные клыки не выступают из зубных рядов. Отсутствуют диастемы — промежутки в зубном ряду для захождения крупных клыков. Причины для столь радикальной перестройки челюстной системы до сих пор являются загадкой для исследователей, игнорирующих производственные

функции наших естественных органов. Надо сказать, что многочисленные факты свидетельствуют о том, что преувеличивать естественный характер нашей наличной собственности, наших зубил нет серьёзных оснований. Дело в том, что систематическое обкусывание конца палки-копалки с целью её заострения должно было породить не только искусство, но и широчайший комплекс представлений о вкусе, прикусе, наружности (орудийности).

Рефлекторное выполнение исходной производственной операции осложнялось целым рядом обстоятельств. Особые проблемы возникали у подростков, осваивающих эту операцию. Перегрызать волокна им мешали не только выступающие клыки, но и смена зубов. Подобного рода проблемы не могли не породить заботу матерей о наружности (орудийности) своих чад.

Надо сказать, что прикус, форма черепа даны человеку от природы, однако уже очень давно опытные мамы, бабки с помощью нехитрых технологий научились радикально влиять на форму черепа, челюстно-лицевых органов младенцев. Такая практика позволяет устранить неприемлемый оскал (волчье лицо), добиться прикуса, минимизирующего нагрузки на зубы, челюсти при обработке твердых материалов. Именно древние обычаи менять по своему усмотрению с помощью тугих повязок, вкладышей наружность детей побудила современных стоматологов развивать соответствующую технику. Есть все основания полагать, что именно забота о детях побудила матерей, знахарей ввести в культуру наружность, разработать критерии красоты, которые, начав регулировать половую активность, вывели процесс эволюции из-под контроля естественного отбора, поэтому, глубоко ошибочны попытки рассматривать эволюцию челюстно-лицевых органов человека, игнорируя родительский инстинкт,

родительскую заботу о наружности детей. Такие древние обычаи, как трансформация челюстей, выбивание, подпиливание клыков при инициации могут получить разумное объяснение в свете этих факторов.

Перемещение на четырёх конечностях с зажатой в руке острой палкой требует крайней предусмотрительности и очень быстро приводит к трагическим последствиям. Больше всего на начальном этапе освоения заострённой палки-копалки страдали малыши, висевшие под грудными клетками матерей, держась за густую шерсть. Естественно, что более короткошерстные мамы имели больше шансов вырастить потомство. Это не могло не привести к редукции волосяного покрова. Таким образом, даже такую тайну антропогенеза, как редукцию волосяного покрова, можно успешно решить при обращении к процессу воспроизводства человека, а не оружия.

Систематическая гибель детей при перемещении с палкой-копалкой должна была происходить уже при первых попытках использовать заострённую палку. Забота о детях должна была стимулировать прямохождение, поэтому весьма и весьма вероятно, что уже рамапитек «передвигался на двух ногах, используя орудия труда» [Антропология..., 2003, с. 23].

Надо сказать, что заостренная палка отнюдь не исключает специализации пользователей. Она может использоваться хищниками, растительноядными и всеядными существами при выкапывании корней, добывании плодов, рыбы, дичи. Нет ничего удивительного в том, что различия в питании были обнаружены уже у австралопитеков.

В настоящее время принято подразделять австралопитеков на грациальных (классический, южноафриканский австралопитек) и массивных или парантропов. Среди последних обычно в качестве отдельных видов рассматривают массив-

ного южноафриканского австралопитека — робустуса и восточноафриканского австралопитека бойсова, или зинджантропа. Однако есть мнение, что обе эти формы гоминид можно объединить в общую группу парантропов [Хрисанфова, Мажуга, 1985, с. 49].

Из книги **Д. Ламберта** «Доисторический человек. Кембриджский путеводитель» можно узнать, что парантроп «был такого же роста, как многие европейские женщины — 1,6 м., но весил меньше, чем большинство из них — около 50 кг.» [Ламберт, 1991, с. 106-108]. Могучим или массивным это растительное существо можно назвать только условно. Лишённое мощных клыков, это существо наверняка пользовалось копьём не только при добывании пищи, но и при самообороне.

Наземный образ жизни австралопитеков при отсутствии естественных средств защиты заставляет исследователей всё чаще говорить об использовании ими орудий. Так, например, **Дж. Кларк** в своей книге «Доисторическая Африка» пишет, что «уменьшение размеров клыков — одна из характерных особенностей расположения зубов у австралопитековых — совпало с более эффективным применением орудий, явилось его прямым результатом» [Кларк, 1997, с. 65-67]. По его мнению, «большие размеры мозга и характерные особенности скелета свидетельствуют о том, что те операции, которые делают шимпанзе, австралопитековые должны были выполнять намного лучше; более того, сам объем их операций был шире, чем у шимпанзе» [Там же. С. 57-59]. Есть все основания полагать, что различные приёмы заострения палок как раз и входили в число характерных для австралопитеков операций. Разумеется, отнюдь не эти приёмы, а приёмы культивирования альтруизма, воспитание, исключаящее применение оружия при общении, обеспе-

чили становление сознания, самосознания, культурного социума (общества).

Многие исследователи осознают, что вовсе не культивирование оружия породило сознание и пытаются выявить иные факторы. Так, например, философ **А.Г. Спиркин** (1918-2004) в книге «Происхождение сознания» полагает, что «элементарного уровня самосознания» наши предки достигают лишь на стадии родовой общины. «У родового человека, — говорит он, — самосознание находилось в зародыше и развернулось в действительное самосознание в период формирования классового общества» [Спиркин, 1972, с. 168].

Психолог **И.С. Кон** (1928-2011) полагал, что «определённая степень самосознания присуща уже животным». «Высшие животные, — пишет он, — легко усваивают собственные имена, а шимпанзе, обученные языку глухонемых, могут даже говорить о себе в первом лице, используя знак “я” и в какой-то мере описывать свои эмоциональные состояния. Хотя это — результат обучения, многие учёные считают, что можно говорить о наличии у приматов зачатков или элементов самосознания» [Кон, 1984, с. 29].

Прежде чем говорить о сознании приматов, включая человека, следует вспомнить о характере их познаний. Ситуативное знание — это исходное, стихийно складывающееся знание, основанное на участии примата в различных ситуациях, которые укладываются в памяти в типичные или обобщённые ситуации и не требуют развитой знаковой системы. **Б.В. Якушин** в книге «Гипотезы о происхождении языка» считает, что «обучение действиям вполне могло обойтись подражанием младших членов племени старшим, т.е. без применения каких-либо знаковых средств.

Острая необходимость в развитой знаковой системе могла возникнуть лишь в том случае, когда потребовалось сообщить

нечто о ситуации, которой не было в наличии, т.е. в условиях воображаемой ситуации» [Якушин, 1985, с. 124.]. *Якушин* глубоко прав, полагая, что освоить орудийную деятельность наши далёкие предки могли молча. Гораздо сложнее научить детей не пользоваться орудиями, которыми весьма успешно пользуются взрослые. Научить этому детей жизненно важно. Чтобы трагичная ситуация была только воображаемой, необходимо довести трагичные последствия этой воображаемой ситуации до сознания ребёнка. Это возможно только при широком использовании знаков для моделирования широчайшего спектра ситуаций, а также выработки взгляда на мир (социум), включающего кровопролитие. Теоретическое знание при освоении смертельно опасных при рефлекторном использовании орудий должно предшествовать практике.

Если признать биогенетический закон *Э. Геккеля* (1834-1919), то естественно искать почву для аналогий в сравнении происхождения языка у первобытных людей с возникновением и развитием детской речи. Интересное возражение против мнения, будто язык появился лишь с переходом к верхнему палеолиту, выдвинут *С. Сэвидж-Рамбо* в статье «Человеческая эволюция: на примере современных обезьян». По её мнению, постулат, о том, что орудийная деятельность предшествует языку трудно совместим с тем фактом, что дети начинают говорить раньше, чем они становятся способны конструировать простейшие орудия [Savage-Rumbaugh, 1994, p. 15].

Благоразумные родители настоятельно убеждают малолетних детей не пользоваться колющими, режущими, рубящими орудиями. При этом они широко используют жесты, демонстрирующие боль. Подобного рода жесты могут оказать воздействие на ребёнка только в том случае, если он способен воспринять чужую боль как свою. Таким образом, эффективная техника безопасности предполагает знание диагности-

ки, семиотики, прогнозирования, т.е. знакомство с самой мудрой и гуманной науки — медициной.

Человеческое сознание невозможно без осмысления бесконечно сложной, говорящей, самодвижущейся, страдающей, гибнущей системы органов, снастей, ценностей. Забота о человеческих органах привела к появлению не только развитой техники безопасности, но и человеческих форм общения, знаковой системы, способной отразить ценнейший и самый сложный объект во вселенной. В своей книге «Гипотезы о происхождении языка» *Б.В. Якушин* пишет: «Вопрос о совершенстве языка малокультурных народов остаётся до сих пор одним из самых таинственных. Здесь едва ли можно говорить о вырождении таких племён, об упрощении форм их поведения и культуры при сохранении богатства языка» [Якушин, 1985, с. 35]. Вопрос этот волнует исследователей уже давно. Приблизительно в 1797 г. Парижский институт объявил конкурсную тему «Влияние знаков на формирование идей». Французский историк философии, публицист и общественный деятель *Ж.М. Дежерандо* (1772-1842) сочиняет на эту тему мемуар, который в более обширном виде издаётся в 1800 г. под названием «Знаки и искусство мыслить, рассмотренные в их взаимном отношении» [Degerando, 1800]. Он обращается к этнографическим наблюдениям за языком диких племён. У *Дежерандо* вызывает удивление тот факт, что некоторые из наречий для своего создания требуют высокого строя мысли, большого «усилия разумения». Учитывая весь спектр проблем, породивших язык, можно объяснить, почему древние наречия порождены «высоким строем мысли» и требуют большого «усилия разумения».

Рассмотренный взгляд на антропогенез позволяет более конкретно говорить о сознании и самосознании наших предков. Прямохождение австралопитеков, их способность вы-

жить в условиях саванны, кишащей хищниками, весьма сильный аргумент в пользу того, что они ввели в культуру эффективное оружие. Это возможно только при высоком уровне воспитания, сознания, самосознания, которые невозможны без языка. **П.В. Тобиас** в книге «Мозг первых гоминид» пишет: «Особенно важно для нашей темы, что на эндокражах австралопитеков (*A. africanus*) намечаются выпуклости в некоторых из тех областей, где у людей находятся основные речевые центры» [Tobias, 1998, p. 74]. Поскольку мифологическому мышлению свойственен антропоморфизм, а в древней словесности широко представлены самодвижущие, говорящие орудия, есть все основания говорить о том, что в основе человеческой практики, в основе мифологического сознания лежит забота отнюдь не о примитиве.

Прямохождение отнюдь не позволяло исключить травматизм, поскольку на руках у матери оказался ребёнок и заточенная палка. Решить данную проблему можно путем коллективного воспитания детей. Оставив малолетних детей на попечении опытных нянек, можно обезопасить младенцев и более эффективно добывать пропитание. По всей видимости, именно такого рода практика привела к организации наземных стоянок. По поводу этих стоянок **Дж. Кларк** в книге «Доисторическая Африка» пишет следующее: «Базовая стоянка является одной из наиболее важных характерных черт образа жизни ранних гоминид, поскольку она представляет место длительного, хотя и временного обитания» [Кларк, 1997, с. 65-67].

Наземное воспитание без непосредственной материнской опеки не могло не породить специфических тенденций в морфогенезе австралопитеков. Умение быстро перемещаться, по всей видимости, играло жизненно важную роль в жизни малолетних австралопитеков, которых не торопили осва-

ивать прямохождение. Это умение спасало их от хищников, многие из которых предпочитают охоту на младенцев, боясь отпора со стороны взрослых особей.

У хороших четвероногих бегунов (заяц, гепард и т.д.) передние конечности короче задних. Современные антропоиды (человекообразные обезьяны) имеют длинные руки и укороченные ноги. У человека руки существенно короче ног. Такая морфологическая особенность возникла далеко не сразу. Она начала формироваться ещё в эпоху австралопитеков и воспитание на базовых стоянках сыграло при этом далеко не последнюю роль.

Приобщение к прямохождению, по всей видимости, происходило вместе с приобщением к орудийной деятельности и не являлось естественным способом перемещения у австралопитеков. Не естественно прямохождение и для человека. Об этом говорят не только врачи, которые видят причины многих болезней человека в его плохой приспособленности к прямохождению. Известно множество случаев воспитания человека животными, которые неоспоримо свидетельствуют о том, что человек от природы хорошо подготовлен к перемещению на четырех конечностях. Таким образом, есть все основания рассматривать прямохождение в качестве феномена культуры. Этот феномен, как и развитая техника безопасности, были присущи техника уже перым прямоходящим предкам человека.

Воспитание, а не обработка камня, сыграло главную роль в становлении человека, в пропаганде социальности, сознания, самосознания. Коллективное воспитание породило разделение труда, специализацию, а также коллективное потребление.

Надо сказать, что объединения матерей существуют и у современных шимпанзе в книге «Биология человека» по по-

воду различных группировок у шимпанзе говорится: «Анализ показал, что чаще всего встречаются группы четырех типов. Это, во-первых, группы взрослых самцов, не включающие самок и молодых животных; во-вторых, группы матерей, состоящие из самок с детёнышами, но без «подростков» и бездетных матерей (иногда с примкнувшим к ним пожилым самцом); в-третьих, группы, объединяющие взрослых животных обоего пола, а часто и самок в период эструса, но не подростков; и, наконец, смешанные группы из животных обоего пола и любых возрастных классов.

Функционально эти группы можно дифференцировать следующим образом. Группы взрослых самцов обычно очень подвижны, создают много шума и стремятся первыми обнаружить в лесу источники пищи. Группы матерей, напротив, относительно инертны, стараются не создавать шума и обычно остаются на одном месте, переход на новую стоянку, которую они выбирают, ориентируясь по крикам других животных, совершаются быстро и почти бесшумно» [Харрисон, 1979, с. 115-116]. Есть все основания предполагать, что именно на основе таких групп матерей и таких стоянок возникли первые материнские коммуны, обеспечившие пропаганду родительского инстинкта, родительского чувства, социальности, что придало процессу воспитания принципиально иной характер. Воспитание членов общества положило предел зоологическому эгоизму, зоологическому индивидуализму.

Коллективное воспитание детей, отделение орудийной деятельности от быта невозможно без осознания той опасности, которую несут смертоносные порождения человеческих рук. Осознав эту опасность, матери смогли доверить свои главные сокровища (детей) посторонним людям. Таким образом, родительский инстинкт, страх за детей возвели стену между смертоносным оружием и несмышлёными младенца-

ми, которым предстояло обзавестись сознанием и только после этого приступить к освоению смертоносного оружия. Таким образом, глубоко ошибочны попытки связывать становление сознания с процессом изготовления орудий.

Исследователей уже давно волнует проблема обуздания полового инстинкта, без решения которой становление человеческого общества весьма и весьма проблематично. По этому поводу высказываются самые различные догадки, которые традиционно не обременены фактами. Предлагаемый взгляд на антропосоциогенез позволяет решать и эту проблему. Вот, например, что пишет по поводу половой активности мамаш у народов первобытной культуры *Я. Линдبلاد* в своей книге «Человек: ты, я и первозданный»: «Во время беременности и по меньшей мере год-два после рождения ребёнка женщина, как правило, не просто равнодушна к сексу, а скорее противится ему!

У племени кунг выявлен важный фактор, сдерживающий сексуальную активность: женщина дает ребёнку грудь, приостанавливая тем самым овуляцию, долго после того, как кончилось молоко. Сознательно или бессознательно — это избавляет её от дополнительных тягот. Она не может одновременно ухаживать за двумя детьми, не может, таская за собой двух малюток, собирать растительную пищу и выполнять прочие обязанности. Будь она непрестанно заманчивым сексуальным партнёром, ей был бы обеспечен гораздо более высокий социальный статус» [Линдبلاد, 1991, с. 175]. Таким образом, родительский инстинкт способен поставить под контроль половой инстинкт.

Во многих языках слова род, племя, пол являются синонимами. Так, например, в арабском языке *женес (жинес)* — «род», «племя», «народность», «пол» и т.д. [АТРС, 1965, с. 765]. Это подтверждает мысль о том, что издревле роды, племена

формировались по признаку пола. Наличие представителей двух полов в стаде способно пролить свет на истоки дуальной организации родов, на природу амазонок. При этом существует реальная возможность отказаться от множества спекуляций по данной проблеме, которые не имеют фактической основы.

Коллективное воспитание детей способствует укреплению кровнородственных связей. Дело в том, что матери чисто психологически легче оставить ребёнка на попечении своей матери, сестры, дочери.

Коллективное воспитание позволяет не только выявлять детей с явными психическими отклонениями, но и стимулирует их отсев. Матери, боясь за своих чад, всегда найдут повод и средство избавить общество от психопата. Дети видят отношение взрослых к подобного рода субъектам, что, безусловно, способствует их самоконтролю, самосознанию. Коллективным воспитанием, заботой о человеке, которые порождены материнским инстинктом, можно объяснить широчайший спектр феноменов человеческой культуры.

ГЛАВА II.

ГЛОТТОГЕНЕЗ В СВЕТЕ АНТРОПО-СОЦИО-КУЛЬТУРОГЕНЕЗА

*И будет первый из людей
В ожившей глине создан снова
И задрожит в руке твоей
Первоначальной жизни слово*

Я. Полонский

II.1. Критический обзор гипотез о природе языка

Авторы книги «Происхождение знакового поведения», выражая широко распространённое в науке мнение, пишут: «Время, когда у человека или его эволюционных предшественников зарождалось и складывалось знаковое поведение безвозвратно ушло в прошлое» [Шер и др. 2004, с. 8]. Между тем, ещё Лукреций Кар протестовал против отчуждения глоттогенеза, исходных форм знакового поведения. В своей поэме «О природе вещей» он писал:

Невелико тут различие с тем, что и ныне мы видим.
Именно: немощность речи детей заставляет прибегнуть
К телодвижениям и на предметы указывать пальцем
[Лукреций, 1933, с. 146].

Сходный взгляд на истоки языка высказывал и **Г. Лессинг** (1729—1771) в своём труде «О происхождении языка». Он писал: «Первый человек мог быть научен языку: он мог к этому прийти так же, как сейчас к этому приходят все дети» [Лессинг, 1971, с. 50].

Истоками языка занимаются антропологи, психологи, этнологи, лингвисты, этнографы, философы, педагоги, причём актуальное приобщение человека к языку оказывается зачастую вне поля интересов этих исследователей. Между тем, без углублённого изучения процесса приобщения ребёнка к знаковым формам поведения, можно составить самое превратное представление об истоках языка. Особо благоприятные условия для мистификации глоттогенеза возникает при попытках опереться на археологический материал, поскольку изначальные образы, знаки, меты, предметы неразрывно связаны с человеческими органами и если пережили своих создателей, то ненадолго. Отсутствие свидетельств не является свидетельством отсутствия. Эта мысль в той или форме приводится в целом ряде работ [Bahn, Vertut, 1988], [Berdrank, 1994, 1995], [Gibson, 1996], однако переключить своё внимание на актуальный глоттогенез, упомянутый Лукрецием, для многих исследователей оказалось гораздо сложнее, чем плодить фантазии по его поводу.

Способность грамматического искусства постигать природу языка всегда вызывала сомнения. Эти сомнения не исчезли, когда компаративистика придала грамматическому искусству наукообразную форму. Посещали эти сомнения и ведущих компаративистов в эпоху наибольших успехов компаративистики. Вот, например, что говорится по этому поводу в книге «Очерки по истории лингвистики»: «Целый ряд видных языковедов конца XIX и начала XX в. заявляли, например, что лингвистика не может заниматься, скажем, проблемой происхождения языка, что этой проблемой должны заниматься философы. Задача же лингвистов заключается в том, чтобы описывать и систематизировать языковые факты. Эти мысли особенно категорично высказывал один из виднейших представителей младограмматизма — Г. Пауль»

[Амирова и др, 1975, с. 479]. Обосновывая подобный взгляд, известный французский лингвист **Ж. Вандриес** (1875-1960) в своей книге «Язык» писал: «Проблема происхождения языка лежит вне его (языковеда) компетенции. В действительности эта проблема сливается с проблемой происхождения человека и с проблемой человечества. Язык возникал по мере того, как развивался человеческий мозг и создавалось человеческое общество» [Вандриес, 1937, с. 20-21]. Следует заметить, ребёнок от рождения не обладает развитым мозгом и не социализирован, поэтому проблема происхождения человека, проблема созидания общества не канули в вечность.

Устрашенные сложностью проблемы, исследователи все чаще говорят о том, что проблема истоков языка в принципе не может быть решена, поскольку даже комплексный подход не способен уберечь ученых от предрассудков. Вот что пишет по данному поводу автор книги «К истокам языка» **О.А. Донских**: «К истокам языка нас ведут археологи, антропологи, этологи, лингвисты, этнографы, философы и пр. Но сколько-нибудь полного представления о возникновении языка ни один из них дать не может. Все они, профессионально рассуждая в рамках своего предмета, многое за этими рамками вынуждены принимать на веру, причем без достаточного на то основания» [Донских, 1988, с. 11]. По поводу существующих гипотез происхождения языка А. Донских пишет: «Это, попросту говоря, скорее придумки, сказочные картинки, и вписать их в реальную историю человечества невозможно, хотя рассказывают эти сказки не старые няни, а серьёзные дяди, и не детям, а взрослым и не языком сказочников, а тяжёловесным языком науки» [Там же. С. 6].

В настоящее время принято различать следующие гипотезы о происхождении языка гоминид:

1) гипотеза божественного происхождения языка;

- 2) гипотеза ручных жестов;
- 3) гипотеза людей-изобретателей языка;
- 4) гипотеза случайного изобретения языка;
- 5) гипотеза жизненных шумов;
- 6) гипотеза звукоподражания;
- 7) гипотеза аффекта

[Дерягина, 1999, с. 180-181)].

Обоснованность подобной классификации не может выдержать серьёзной критики. Дело в том, что опровергать божественное, сверхъестественное происхождение языка, а также высказывать альтернативные взгляды, можно только имея твердые представления о природе богов, сверхъестественного. Трактую сверхъестественное как неестественное, можно весьма вольно оперировать такими понятиями, как чудо, божество. При этом древние как мир чудеса, божества полностью выпадают из поля зрения исследователей и становятся символами непознаваемого.

Следует заметить, что мифологическое сознание не склонно противопоставлять людей героям, героев богам, познававшим человечество с самыми разными чудесами. Так, например, изобретатели, культурные герои издревле обожествлялись. Именно изобретатели, первооткрыватели традиционно дают названия предметам, феноменам, явлениям. Им вовсе не чужды жизненные шумы, аффекты, жесты. Всё это делает общепринятую классификацию взглядов на природу языка крайне надуманной.

Согласно представлениям многих народов, проживающих в различных частях ойкумены, язык создан божественным началом. В ведийской мифологии «установление имен» равнозначно акту творения. Поэтому в «Ригведе» божественный творец вселенной Вишвакарман — одновременно и Всеобщий ремесленник, и Господин речи [МНМ, 1991, с. 237-238].

В Евангелии от *Иоанна* исконная связь языка с богом выражена в своей предельной форме: «В начале было Слово, и слово было у Бога, и слово было Бог» [Евангелие от Иоанна 1, 1]. Попытки подправить евангелиста и поставить в начале дело, а не слово не имеют серьёзных оснований. Дело в том, что слово изначально было действенным. Жесты, божества, кумиры, демоны, монстры демонстрировали дюймы, меры, миры, мироздания в гробовой тишине. Интересно отметить, что в средненемецком Daumen – «большой палец» [Черных, 1994, с. 279]. Мифологическое сознание изначально знало только вещественное вещание. В отрыве от вещающих вещей оно представляет не сознание, а предрассудок.

В Библии ничего не говорится о том, каким было первое вещание, первое слово, первое божество: жестовым, печатным, звуковым и т. д., хотя и известен случай общения божества с людьми посредством письменных знаков. По преданию, которое нашло отражение, как в Библии, так и у древнегреческих авторов (Геродота, Ксенофонта), в ночь взятия Вавилона персами был устроен «валтасаров пир». В разгар пира, на котором в качестве чар для питья использовались священные сосуды, захваченные из иерусалимского храма, и прославлялись вавилонские боги, таинственная рука начертала на стене надпись «МЕНЕ, МЕНЕ, ТЕКЕЛ, УПАРСИН». Иудейский мудрец *Даниил* истолковал эту надпись, предрекавшую гибель.

Первые истолкователи Библии всерьёз полагали, что Адам с Богом общались на звуковом древнееврейском языке. Рост самосознания народов привел к появлению истолкователей, настаивавших на приоритете самых разных национальных языков.

В своих попытках постигнуть природу языка любознательные люди издревле прибегали не только к сказаниям, идущим

щим из глубины веков, но и к прямому эксперименту. Один из такого рода экспериментов, который по традиции именуется «царским экспериментом», описан *Геродотом*. В его «Истории» говорится: «Египтяне... до царствования Псамметиха считали себя древнейшим народом на свете. Когда Псамметих вступил на престол, он стал собирать сведения о том, какие люди самые древние? Поэтому он придумал вот что. Царь велел отдать двух новорожденных младенцев (от простых родителей) пастуху на воспитание среди стада коз. По приказу царя никто не должен был произносить в их присутствии ни одного слова. Младенцев поместили в отдельной пустой хижине, куда в определенное время пастух приводил коз и, напоив детей молоком, делал все прочее, что необходимо. Так поступал Псамметих и отдавал такие приказания, желая услышать, какое первое слово сорвется с уст младенцев после невнятного детского лепета. Повеление царя было исполнено. Так пастух действовал по приказу царя в течение двух лет. Однажды, когда он открыл дверь и вошел в хижину, оба младенца пали к его ногам и, протягивая ручки, произносили слово “бекос”. Пастух сначала молча выслушал это слово. Когда затем при посещении младенцев для ухода за ними ему всякий раз приходилось слышать это слово, он сообщил об этом царю; а тот повелел привести младенцев перед свои царские очи. Когда же сам Псамметих также услышал это слово, то велел расспросить, какой народ и что именно называет словом “бекос”, и узнал, что так фригийцы называют хлеб. Отсюда египтяне заключили, что фригийцы ещё древнее их самих. Так я слышал от жрецов Гефеста в Мемфисе» [Геродот, 1972, с. 80-81].

При оценке результатов «царского эксперимента» необходимо учитывать, что во времена *Псамметиха* умение говорить считалось столь же естественным для человека, как и

умение дышать, поэтому люди, исполнявшие волю фараона, оказались в крайне щекотливом положении. Им предстояло убедить фараона в том, что результаты его опыта противоречат здравому смыслу. Необходимо также учесть, что козы не отличаются молчаливостью. Это и могло привести к усвоению детьми весьма необычного слова, за которое и ухватились люди, ответственные за эксперимент.

Надо сказать, что подобного рода опыты над детьми проводились неоднократно. Во «Введении в лингвистику» говорится, что в XIII веке «царский эксперимент» был поставлен по приказу германского императора *Фридриха II*. Его опыт не удался: дети умерли, не заговорив. В XVI веке опыт проводится по приказу короля *Джеймса IV Шотландского*. Опыт «удался» вполне: дети заговорили «на очень хорошем древнееврейском языке» [Introductory..., 1975, p. 3]. Разумеется, этот язык был звуковым. Это позволило экспериментаторам не входить в конфликт с господствующими предрассудками. В ходе эксперимента не пострадала и репутация набожного короля.

В «Общей истории империи моголов» по поводу подобного эксперимента говорится следующее: «Акбар захотел узнать, каким языком стали бы говорить дети без всякого обучения, так как он слышал, что еврейский язык был естественный язык тех, которые не были научены ни какому другому. Для этого он взял двенадцать грудных детей, заключил их в замок, в шести милях от Агры, и отдал их на воспитание двенадцати немой кормилицам. Привратнику, который также был немой, запрещалось под страхом смерти открывать ворота замка. Когда они достигли двенадцатилетнего возраста, то он велел привести их к себе и призвал в свой дворец людей, знающих все языки. Один Еврей, находившийся в Агре, должен был судить, по-еврейски ли будут они говорить. Было



Рис. 1. Древние божества

не трудно отыскать в столице также Арабов и Халдейцев. С другой стороны, Индийские философы утверждали, что дети заговарят на Санскритском языке, который у них заменяет Латинский и который в употреблении только у ученых, изучающих его для того, чтобы понимать древнеиндийские философские и богословские книги. Но когда дети предстали перед Царем, все были поражены удивлением, они не говорили вовсе

ни на каком языке. Они научились от своих кормилиц обходиться без всякого языка и выражали свои мысли одними жестами, которые им заменяли слова» [Цит по: Тэйлор, 1868, с. 105-106]. То, что попавшие в звуковую изоляцию дети не говорили на древнееврейском языке, было настоящим потрясением для ортодоксальных иудеев, христиан, мусульман. Они не допускали мысли, что язык от Бога может быть жестовым. Между тем религия такой возможности не исключает.

На обширных территориях Азии и Африки даже дети понимают жесты многоруких божеств. Канонические жесты-мудра каждый индеец заучивает с ранних лет. Эти жесты играют огромную роль в йоге. Они служат средством общения между адептом учения и божеством. Каждая молитва, каждая медитация сопровождаются строго определёнными жестами, полная система которых насчитывает 108 мудр, а с



Рис. 2. Поклонение богу. Музей в Гвалиоре. Скульптурный фрагмент IX в.

модификациями — несколько сот. Так, утренняя молитва ведантистов содержит их 24, а они изображают столько же видов Вишну.

О связи мифических существ, древних божеств с нашими руками свидетельствуют изображения, приведённые на рис. 1–5. Так, например, понять природу многоголовых божеств, приведённых на рис. 4, можно соотнеся их с пальцами руки. Очевидно, что нашим божествам, нашим пенатам (греч. *penta* «пять») присущ язык жестов, но отнюдь не звуковой.

В книге **И. Горелова** и **В. Енгальцева** «Безмолвный мысли знак» говорится, что «каждая мудра не только помогает психологическому настрою на единение с определённым божеством, но и физиологически способствует душе человека выходу в так называемый астрал — иное измерение бытия» [Горелов, Енгальцев, 1991, с. 191-192].



Рис.3. Тысячерукая Канон. Дерево.
Эпоха Дзёган (859-875). Киото, храм Корюдзи

Относительно характера древнееврейского языка интерпретаторы «царских экспериментов» могут жестоко ошибаться. Французский философ **Э.Б. де Кондильяк** (1714-1780) ещё в XVIII в. в книге «Опыт происхождения человеческих знаний» придерживался мнения, что изначально предки всех людей (включая евреев) пользовались жестовым языком, поскольку «орган речи был настолько негибким, что с лёгкостью воспроизводил только несколько очень простых звуков» [Кондильяк, 1980, с. 185]. По его мнению, стремясь понять «томимого потребностями» ребенка, его родители учили «его сообщать свои мысли жестами и выражаться таким способом, при котором чувственные образы были гораздо более доступны ему, чем членораздельные звуки» [Там же. С. 185-186]. Как и *Лукреций Кар*, Кондильяк ориентируется при решении сложнейшей проблемы антропо-социо-культурогенеза



Рис.4. Брахма и его супруга Сарасвати

на исходные проблемы воспитательного процесса, а не на умозрение.

Кондильяк полагал, что звуковой язык вытеснил язык жестов далеко не сразу, и Священное писание дает нам «бесчисленные примеры» бесед на жестовом языке. Ссылаясь на множество странных поступков и действий пророков, Кондильяк утверждал, что «при помощи этих движений пророки извещали народ о воле господ и беседовали знаками. Некоторые люди, не зная, что язык жестов был у евреев общепринятым и обычным способом беседовать, осмелились называть эти телодвижения пророков нелепыми и фанатичными» [Там же. С. 186-187]. Наблюдательность и проницательность этого философа не может не восхищать.

«Царский эксперимент», проведенный по воле хана Акбара, со всей очевидностью показал, что язык, к которому



Рис. 5. Воспроизведение сказочных существ. Роспись на шёлке. Китай. Провинция Хунань. V–VII в. до н. э.

регулярно прибегали еврейские пророки, был отнюдь не чужд младенцам, которые выросли в звуковой изоляции и предпочитали выражать свои мысли жестами. Таким образом, смятение иудеев, христиан, мусульман, вызванное результатами эксперимента, не имело серьёзных оснований. Не имеют серьёзных оснований и попытки использовать результаты этого эксперимента для опровержения гипотезы божественного происхождения языка.

Следует сразу сказать, что догадка Кондильяка не проливает свет на истоки глот-

тогенеза. Дело в том, что «томимые потребностями дети» есть и у животных, многие из которых являются заботливыми родителями, однако животные не стремятся учить детей выражать потребности знаками. Остаётся загадочным и характер жестового языка, который ввели в культуру заботливые родители. Этот язык мог быть естественным, надуманным, универсальным, специализированным и т.д.

Кондильяк отнюдь не первый заговорил о примате жестового языка. Так, например, итальянский философ, социолог, юрист **Джамбатиста Вико** (1668-1744) в своей книге «Основания новой науки об общей природе наций» попытался доказать, что каждый народ проходит в своем разви-

тии три эпохи: божественную, героическую и человеческую, причем язык в своем развитии также проходит три стадии. По мнению Д. Вико, первым был «божественный умственный язык посредством немых религиозных движений, т. е. божественных церемоний; от него сохранились в Гражданском праве у Римлян *acta legitima*, сопровождавший все их граждански-полезные дела. Этот язык подобает Религиям на основании того вечного свойства, что для них важнее то, чтобы их почитали, чем то, чтобы рассуждали о них. Он был необходим в те первые времена, когда языческие люди не умели ещё артикулировать» [Вико, 1940, с. 386].

Плоский эволюционист *Вико* игнорировал тот факт, что развитие знаковых форм общения предполагает накопление знаковых систем, а не их смену. Он также игнорировал тот факт, что безобразный (звуковой) язык может господствовать только в непроизводственных сферах, в ненаучной литературе. Без образных языков, без геометрии, черчения сложно представить подлинную науку, реальное производство. Вместе с тем, его взгляды на истоки языка были шагом вперёд, поскольку порывали с традицией выдавать звуковые языки, подверженные непрерывным изменениям в пространстве и времени, за исконный язык человечества.

После работ *Д. Вико* гипотеза о приоритете жестового языка стала регулярно воспроизводиться в научной и философской литературе. Эту гипотезу пытались развить многие исследователи. Среди такого рода попыток следует, прежде всего, отметить исследования, проведённые **Вильгельмом Вундтом** (1832-1920), который был не только крупным философом, но и авторитетом в области физиологии и психологии. Он является первым специалистом-психологом, который предпринял исследование глубинных процессов, связанных с функционированием языка.

В книге «Физиология языка» он утверждает, что происхождение языка может быть объяснено только в рамках психологии, поскольку «язык есть всякое выражение чувств, представлений или понятий посредством движений» [Вундт, 1868, с. 33].

По мнению *В. Вундта*, в становлении вторичных знаковых систем огромную роль сыграл безусловный язык — язык жестов. Он писал: «Мимический же язык в высшей степени помогает и содействует развитию словесного языка. У естественных народов, у которых словесный язык остановился на низкой ступени, тем отчётливее и живее бывает язык мимики... Если мимический язык естественного человека и глухонемого выражает представления и понятия, то это ещё не значит, что он изобретён ими сознательно, преднамеренно, но, подобно словесному языку, он возникает из инстинктивного стремления. Вот почему два человека могут мимически понимать друг друга, нисколько не условившись заранее касательно значения своих мимических движений» [Там же. С. 30-31].

Непосредственное отношение к глоттогенезу, а также к процессу обучения имеют и следующие высказывания *В. Вундта*, потрясающие своей глубиной: «Мимика есть единственный язык, на котором мы можем объясняться с ближними к нам животными. Если животные иногда выучиваются словесному языку человека, то это всегда происходит с помощью языка мимического: значения слов они заучивают посредством мимических знаков. Этим объясняется тот постыдный для нас факт, что многие собаки лучше понимают человеческий язык, нежели большая часть людей — собачий язык.

Мимический язык есть такой способ объяснения, который не только разбивает все границы, разделяющие народы, но и

уничтожает даже границу между человеком и животным» [Там же. С. 31]. Именно этот язык должен интересовать каждого, кто стремится постигнуть процесс приобщения наших звероподобных предков к знаковым системам. Следует заметить, что не только животные, но и дети выучиваются звуковому языку посредством языка жестов.

Очевидно, что только соотнесение первичного языка со вторичным может придать последнему смысл. По этому поводу *В. Вундт* пишет: «Итак, очевидно, что указательный корень соответствует указательной пантомиме, а предикативный корень — изобразительной пантомиме. Указательный жест также указывает на частности, на предметы присутствующие и на их взаимное отношение. Таким образом, указательный корень только обращает указательную пантомиму в звук. Изобразительная пантомима старается скопировать представление и тем вызвать такое же представление в воображении другого. Следовательно, предикативный корень только переводит изобразительную пантомиму в звук» [Там же. С. 38]. Мысль о том, что вторая сигнальная система (звуковой язык) возникла в ходе обозначения пантомимы, предельно глубока. Поскольку звуковые слова изначально являются названиями жестов, есть все основания рассматривать вторую сигнальную систему в качестве метаязыка, посредством которого был отрефлексирован протоязык (язык жестов). Это создаёт реальные предпосылки для реконструкции протоязыка, а также для понимания того, что сущность звукового языка заключается в его способности отражать язык жестов. Если мы соотносим исконное слово звукового языка не с жестом, мы покушаемся на его сущность и сообщаем ему возможность безнадёжно исказить смысл древних учений. Подобного рода практика характерна не только для фольклористов, мифологов, но и для лингвистов.

Вундт трактовал артикуляцию как внутренние жесты, которые вторят внешней жестикуляции. Идея *Вундта* о внешних и внутренних формах жестикуляции получила своё дальнейшее развитие в исследованиях *Р. Пэджета*. Так, в журнале «Тетради по мировой истории» в 1956 г. он опубликовал статью, в которой утверждается, что звуковой язык возник из пантомимических движений рук, которым бессознательно подражает рот, а движения последнего коррелируют с горловыми звуками [Paget, 1956, p. 399-426]. Эта статья не только проливает свет на природу звукового языка, но и прямо указывает на наши пальцы (пальцы), которые имеют подобие с ротовой полостью. Именно они породили сказочный язык зверей или протоязык (язык жестов).

Надо сказать, что *В. Вундт* и его последователи не конкретизировали практику, которая побудила наших далёких предков развивать знаковые формы общения. Это не позволяет выявить исходный круг жестов, который породил систему звукового языка.

В. Вундт и его последователи зафиксировали огромную роль языка жестов в процессе приобщения животных, детей к самым различным знаковым системам. После исследований *В. Вундта* и *Р. Пэджета* гипотеза жестового языка должна была приобрести безграничный авторитет. Господству данной гипотезы помешали отнюдь не её враги, а не по уму ретивые сторонники. Наиболее серьёзный ущерб авторитету гипотезы жестового языка был нанесён безудержной фантазией и администрированием советского филолога *Н.Я. Марра* (1854-1934), который использовал эту гипотезу в своей общей теории речи. *Н. Марр* утверждал, что «руки дали человеку возможность творить и знать, руки служили орудием общения, руками говорили в течение многих десятков тысячелетий, говорили ручной речью, языком кинетическим, язы-

ком жестов и мимических движений, и люди в обиходной жизни не нуждались ни в какой звуковой речи». Это установлено задолго до *Марра*. Существует множество фактов, подтверждающих данную мысль. Абсолютно беспочвенными являются уверения *Марра*, что при возникновении звуковой речи «глоттогенически использовано было четыре слова, четыре элемента, обозначаемых нами условно четырьмя прописными буквами латинского алфавита А, В, С, Д. Все языки мира, о части ли словарной идёт речь, или о грамматическом строе, состоят из этих, только из этих четырёх элементов...» [Марр, 1937, с. 59]. Эти заверения лишены всяких оснований. Они не вытекают из учения о примате жестового языка, но у многих исследователей они стали ассоциироваться именно с этим учением.

Мощное антимарровское движение, сложившееся после выступления *И. Сталина*, породило и многочисленные нападки на гипотезу о примате жестового языка. Дискредитация велась широким фронтом. В ней принимали активное участие лингвисты, антропологи, историки, филологи, философы, которые словно забыли, что вовсе не *Н. Марр* предложил и развил гипотезу жестового языка, что фантастические построения *Н. Марра* отнюдь не проистекают из этой гипотезы, а также из тех фактов, на которых она базируется.

Отношение к гипотезе жестового языка резко изменилось после сенсационного эксперимента, проведенного американскими учёными супругами *Р. и Б. Гарднерами*, взявшими на воспитание детёныша шимпанзе по имени Ушо и развившими у него речевую активность. В 1969 г. в международном журнале «Science» появилась их статья под названием «Обучение шимпанзе языку знаков», в которой говорилось о том, что обезьяны способны использовать язык в качестве средства общения.

До появления статьи *Гарднеров* подавляющая часть исследователей была глубоко убеждена в том, что обезьяну в принципе невозможно научить языку. При этом исследователи руководствовались догматическими представлениями о языке, против которых столь решительно и аргументированно выступил в свое время *В. Вундт*. Именно лингвистические предрассудки побуждали исследователей предпринимать многочисленные и безуспешные попытки развивать у обезьян речевую активность на основе безобразного языка. Организаторы подобных экспериментов, погружавшие бессловесных младенцев в звуковую среду, не учитывали тот факт, что обезьяны не склонны к звукоподражанию и любые попытки привить им звуковой язык обречены на провал.

Приступая к обучению Уошо жестовому языку, *Гарднеры* полагались на развитую от природы способность обезьяны различать и классифицировать видимые образы. Успехи Уошо превзошли самые смелые ожидания. За три года обучения обезьяна научилась пользоваться 132 знаками американского жестового языка и, кроме того, оказалась способной понимать несколько сот других знаков, с которыми обращались к ней собеседники.

Следует заметить, что жестовый язык легче усваивают не только обезьяны. Так, например, авторы книги «Происхождение знакового поведения» пишут, что «маленькие дети усваивают жестовый язык легче, чем голосовой. Иконичность, свойственная первому в гораздо большей степени, чем второму, — ещё одно свойство, которое могло обеспечить его исторический приоритет. Даже то обстоятельство, что формирование органов речи завершилось на сравнительно поздних стадиях эволюции, иногда рассматривается как косвенное указание на жестовый характер языка в предшествующий период» [Шер и др., 2004, с. 81].

Надо сказать, что изначально дети посредством языка жестов учатся выражать различные чувства и состояния: боль, холод, страх, обиду и т.д. Следует заметить, что эти чувства и состояния лишены собственной формы, поэтому при их обозначении не может быть и речи об иконичности. Есть все основания говорить о предельной абстрактности и универсальности матрицы, позволяющей выразить самые различные чувства и состояния, что, впрочем, не лишает её образы наглядности. Иконичность свойственна звуковому языку, поскольку в ходе артикуляции имитируется движения пальца (пальца).

Аргументы в пользу гипотезы о примате языка жестов, представленные *Гарднерами*, привели к быстрому свертыванию антимарровской компании, а также к резкому сокращению лагеря антимарристов. При этом сложилась мощная группа поддержки гипотезы жестового языка.

Следует ещё раз отметить, что гипотеза о примате кинетической речи отнюдь не решает проблему глоттогенеза. Проблема глоттогенеза в этом случае сводится к проблеме возникновения языка жестов. Точно так же, как и в случае со звуками, возникает необходимость указать источники развития жестикуляции, объяснить причину того, что жесты получили определённое значение.

Различные сценарии возникновения и эволюции языка жестов до звукового языка или параллельно с ним были предложены целым рядом лингвистов, приматологов, антропологов [Brown, 1981; Якушин, 1985; Parker 1985; Васильев, Дерягина, 1991; Kendon, 1991; Milo, Quiatt, 1993; Armstrong et al., 1994]. Общим для этих работ является то, что их авторы глубоко уверены в том, что жестовый язык уже давно потерял свою актуальность и нуждается в реконструкции. Такого рода взгляды отнюдь не нацеливают ис-

следователей на выявление роли жестов в процессе воспитания человека, приобщения его к вторичным сигнальным системам.

Биогенетическая теория предполагает, что существует строгий параллелизм между развитием человечества и развитием ребёнка, что онтогенез в кратком и сжатом виде повторяет филогенез. Исследователи детской речи обратились к дословесной системе коммуникации с целью найти семантические, грамматические, прагматические и фонологические предпосылки речи в дословесных актах общения ребёнка.

Эта система в настоящее время рассматривается исследователями в качестве протоязыка. Так, например, **Е.И. Исенина** в своей книге «Дословесный период развития речи у детей» пишет: «Протоязык — это смысло-семантическая дословесная система средств коммуникации (физио-, мимио-, кине- и вокознаков), формирующаяся в общении и совместной предметной деятельности ребёнка матерью, имеющая социальный характер и служащая для коммуникации и выражения чувств, представлении об окружающем мире и о себе, соответствующих уровню общепсихического развития ребёнка [Исенина, 1986, с. 150].

По мнению **Н. Хомского**, сторонника теории внутренних факторов развития речи, приобщение ребёнка к универсальной грамматике обеспечивается созреванием структур мозга, поэтому не имеет смысла искать предпосылки речи в дословесной коммуникации детей, однако исследования в 70-х годах прошлого века со всей очевидностью показали, что усвоение грамматики зависит от семантических знаний, приобретённых ребёнком в дословесный период. Это привело к становлению интеллектуальной когнитивной теории развития детской речи, которая решающее значение придаёт вне-

шним факторам, а внутренние учитывает в качестве потенции. Наиболее рельефно эта концепция нашла отражение в работах швейцарского психолога **Жана Пиаже** (1896-1980). Согласно его теории, речевое развитие ребёнка следует за развитием познавательных, интеллектуальных структур. Основной фактор развития речи — становление сенсомоторного интеллекта ребёнка.

Опыт советских психологов показал, что умение манипулировать предметами далеко не всегда способствует становлению речевой активности [Лисина, 1974, с. 3-23]. Исследования также показали, что в первое полугодие ведущей является деятельность общения. Для периода 6-12 месяцев осмысленные предметные действия не характерны. Лишь с годового возраста ребёнок начинает овладевать собственно предметными действиями, осмысливать социальную значимость предметов, методы, приёмы их использования. В «Детской психологии (Развитие ребёнка от рождения до 7 лет)» **Д.Б. Эльконина** (1904–1984) предлагает в период до одного года ведущей считать деятельность общения, а после года — предметную деятельность [Эльконин, 1960, 1976]. Следует заметить, что **Эльконин**, как и **Ж. Пиаже**, полностью игнорировал особенность протоязыка, особенность ручной речи, вещественного вещания, которая лишает смысл противопоставление речи и предметной деятельности.

Надо сказать, что в современной лингвистике наметилась устойчивая тенденция рассматривать язык в более широком контексте, чем это делалось в годы увлечения структурализмом. Авторы монографии «Теоретические и прикладные проблемы речевого общения пишут» по этому поводу пишут: «Постоянное стремление лингвистики к исследованию содержательной, семантической стороны язы-

ка, несколько сдерживаемое в 60-е годы интенсивным изучением формальной стороны, “плана выражения” в последние годы возрождается в дискуссиях о глубинных и поверхностных структурах в языке» [Сорокин и др., 1979]. Осознание важности социальных аспектов в процессе приобщения ребёнка к языку привело к становлению социально-прагматического направления, возникшего в середине 70-х годов прошлого века. Это направление представлено работами *Дж. Брунера, М. Хэлидэй, Дж. Шоттера* и др. Сторонники данного направления считают определяющим фактором развития взаимодействие между ребёнком и взрослым, в котором взрослый играет ведущую роль. Развитие языка представляется ими как формирование ряда коммуникативных навыков, выражаемых изначально с помощью действий, жестов и лишь впоследствии с помощью слов. В целом данная концепция отражает реалии, однако игнорирует тот факт, что протоязык основан на оперировании системой слов. О словесном характере протоязыка свидетельствуют не только результаты исследований *В. Вундта* и *Р. Педжета*, но и исследования *Гарднеров*. Не только опыты с антропоидами, но и опыт обучения человеческих детей языку подтверждает гипотезу о словесном характере языка жестов.

Формальная реконструкция протоязыка (исходной системы жестов) вполне возможна, если использовать метаязык, вторую сигнальную систему и ориентироваться на идеи, согласно которым звуковые слова являются названиями соответствующих жестов, однако комплексное освещение проблем, которые побудили наших предков культивировать знаковые формы общения возможно только в рамках общей концепции антропо-социо-культурогенеза, с учётом его движущих сил.

II.2. Протоязык в свете метаязыка и антропо-социо-культурогенеза

Онтология языка, речи такова, что она мыслима только в контексте общения людей. Осмысление истоков языка, речевой деятельности предполагает рассмотрение предельно актуальных форм общения, потребовавших введения в культуру естественных символических форм. К таким формам общения относится медицинская практика, забота о младенце, которые инициируют использование символических форм.

При великом изобилии гипотез, истоки языка до сих пор не принято связывать с печатным процессом. Метаязык свидетельствует, что игнорирование печати, прессы исключает всякую возможность разобраться в исходных человеческих впечатлениях, в истоках человеческой импрессии, экспрессии. Между тем, изучение естественных форм печатного процесса, лежащего в основе медицинской семиотики, создает реальные предпосылки для детального изучения исходных форм языка, словесности, а также позволяет увидеть самые древние книги, матрицы, татуировки, самые первые кисти, красители, изображения и т.д.

Мифы, фольклор многих народов говорит о существовании в глубокой древности удивительных книг, которыми пользовались врачеватели, волшебники, чародеи, герои, звездочеты и т.д. Чудесные книги обладали множеством поразительных свойств и функций. Так, например, в русской сказке «Елена Премудрая» герой скрывается в волшебной книге, с помощью которой героиня пытается его отыскать [Аф., № 236]. Есть веские основания считать чудесные книги естественными масками, которые позволяли скрываться и использовались волхвами, чернокнижниками, колдунами, оборотнями для различного рода превращений, смены обличия.

Чудесные, гадальные, волшебные книги позволяли предсказывать судьбу, распознавать самые сокровенные тайны, а также лечить людей простым наложением этих книг на раны. Вот как описывает обращение к подобной книге **Н.В. Гоголь** в повести «Страшная месть»: «Святой схимник перекрестился, достал книгу, развернул — и в ужасе отступил назад и выронил книгу.

— Нет, неслыханный грешник! Нет тебе помилования! Беги отсюда! Не могу молиться о тебе!

— Нет? — закричал, как безумный, грешник.

— Гляди: святые буквы в книге налились кровью. Ещё никогда в мире не было такого грешника!» [Гоголь, 1959, с. 184].

Кровавые оттиски, которые оставляют окровавленные руки, чисто рефлекторно зализываются вместе с ранами. В статье «Проглоченное знание и этнический облик» **Я.В. Чеснова** говорится, что мифы об изначальной письменности, которая была съедена или смыта, широко бытуют у множества бесписьменных народов, а также у народов, которые недавно приобщились к ней [Чеснов, 1990, с. 169—180]. Так, например, семанги Малакки, низкорослые, негроидного рода охотники и собиратели первобытных лесов, которых традиционно приводят на страницах учебников, повествующих о начальных этапах человеческой культуры, твёрдо убеждены в том, что их предки знали письменность [Там же. С. 173].

В.В. Иванов и **В.Н. Топоров** в статье «Кетская модель мира» сообщают, что обнаружили в языке кетов комплекс «читать» — «писать» — «бумага» при полном отсутствии следов современной письменности, за исключением пиктографии [Иванов, Топоров, 1972, с. 102].

Согласно народным преданиям, издревле у удмуртов была книга, в которой тамгами было написано, как молитвы тво-

рить, как порядок править. За грехи бог Инмар отнял у них знание всех тамг, кроме одной. С тех пор они знали одну тамгу, которой помечали свою собственность [Чёрный хлеб..., 1990, с. 125].

Миф об утраченной письменности бытует в разных культурах. Он встречается у земледельцев, у классических охотников и собирателей. **Я.В. Чеснов** сообщает, что в Юго-Восточной Азии существует сплошной ареал бытования этого мифа. Так, например, дафла, горцы восточной зоны Гималаев, рассказывают: «Мы получили нашу долю кожи, на которой была записана мудрость мира, но в голодное время мы её съели, а люди равнин свою часть сохранили» [Чеснов, 1990, с. 170]. Он также пишет, мяо Юго-Западного Китая сохранили предание о том, что они некогда жили по соседству с китайцами. Последние были сильнее, чем мяо и заставили их уйти на запад. В то время у мяо была иероглифическая письменность. На пути мяо оказалось обширное пространство воды, и они остановились перед преградой. Лодок у них не было. Мяо заметили, что водяные жуки ходят по воде и захотели последовать их примеру. Конечно, мяо оказались в воде, они чуть не утонули, наглотавшись воды. Вместе с водой они проглотили свои иероглифы [Там же. С. 172].

Если вспомнить, что **удами, оудами, оудесами** назывались естественные органы, то обнаружение такого «ще уда», как чудесная книга предельно облегчается. Дело в том, что сложенные определенным образом руки до сих пор означают почитание, причитание (рис. 2). Чудесные книги не хранятся на пыльных полках библиотек, они всегда с нами, они всегда актуальны. Уже малые дети регулярно используют эти книги, чтобы хныкать, а заботливые мамы используют их для приобщения к счёту. Все великие математики и логики учились считать и мыслить не без помощи волшебных книг.

Чудесные книги, заостряющие внимание на нашем самочувствии, на нашем состоянии, на нашей конституции играют огромную роль в диагностике, в процессе воспитания сознания и самосознания. С их помощью матери предупреждают детей об опасности, обучают их жаловаться, узнают о состоянии ребёнка, а также составляют прогнозы, предсказывают будущее. Знакомство с чудесными книгами лежит у истоков медицины.

Обращение к книгам, констатирующим человеческую конституцию, крайне важно при осмыслении истоков человеческого сознания, самосознания, всей человеческой истории. Классики марксизма были глубоко правы, когда писали в «Немецкой идеологии»: «Первая предпосылка всяческой человеческой истории — это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение к остальной природе» [Маркс, Энгельс, т. 2, с. 14]. Верная посылка не помешала им войти в непримиримый конфликт с историзмом, антропологизмом, гуманизмом, материализмом, мировым (социальным) разумом. Полагая, что пролетариату нечего терять, они руководствовались фарисейской мудростью, которая склонна приписывать самодостаточность не труженикам, а мистификаторам, паразитирующим на людской доверчивости.

При историческом подходе к проблеме исходного языка необходимо учитывать, что он мог быть только безусловным языком, т. е. языком, который понятен без предварительной договорённости. О существовании единого, общепонятного языка говорят не только мифы, об этом свидетельствуют медицина, медицинская семиотика, которые ровесники человеку и человечности. Забота о человеческой конституции, о

нашем умственном и психическом здоровье требует сочувствия, сознания, а также семиотических познаний, языка, способного отразить широчайший спектр чувств, состояний, а также всего, что воздействует или способно воздействовать на человека. Язык медицины, язык жизни сказочно богат. Следует заметить, что само слово *семиотика* почерпнуто философами, лингвистами из медицины.

Есть все основания полагать, что универсальный общечеловеческий язык не только упоминается в мифах, но и породил мифические и сказочные универсалии. В своей книге «Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов» видный немецкий психолог, философ и социолог **Э. Фромм** (1900-1980) напоминает о языке символов, с помощью которого «внутренние переживания, чувства и мысли приобретают форму явственных осязаемых событий внешнего мира... Это единственный универсальный язык, изобретённый человечеством, единый для всех культур во всей истории. Это язык своей собственной грамматикой и синтаксисом, который нужно понимать, если хочешь понять смысл мифов, сказок и снов» [Фромм, 1992, с. 183].

К универсальным символам *Фромм* относит язык нашего тела, поскольку «наше настроение настолько точно отражается в выражении лица и чувства, которые мы испытываем, — в жестах и движениях, что окружающие лучше распознают наше состояние по мимике и жестам, чем по словам. В самом деле, тело — это символ, выражающий наше внутреннее состояние, а не аллегория. Глубокое и истинное чувство и даже любая искренняя мысль отражаются во всём нашем организме. Для универсального символа характерна та же связь между физическим и духовным переживанием. Некоторые физические явления выражают определённые чувства и мысли, и мы выражаем эмоциональные

переживания на языке физических состояний, то есть символически.

Универсальные символы — единственный тип символов, в которых связь между символом и тем, что они символизируют, не случайно, а внутренне присуща самому символу. В основе этого лежит ощущение тесной связи между чувством или мыслью, с одной стороны, и физическим состоянием с другой. Такой символ можно назвать универсальным, потому что эта связь воспринимается всеми людьми одинаково; это отличает универсальные символы не только от случайных, сфера распространения которых ограничена группой людей. В основе универсальных символов — свойства нашего тела, ощущений и разума, характерные для каждого человека и, таким образом, не ограниченные одним индивидуумом или группой людей» [Там же. С. 187-188].

Выражая широко распространённое мнение, *Фромм* считает, язык универсальных символов давно забыт. Он пишет: «Именно язык универсальных символов и есть единственный общий язык, созданный человечеством, тот язык, который люди забыли прежде, чем он смог универсальным условным языком» [Там же. С. 188]. Между тем, универсальный язык, способный отражать наши внутренние состояния, отнюдь не забыт. Он играет большую роль при диагностике, воспитании сочувствия, сострадания. О тесной связи вещания, лексики с лекарской практикой свидетельствует метаязык, а также классик российской филологической науки *Ф.И. Буслаев*, который широко практиковал этимологические изыскания при решении проблем фольклористики. В работе «Эпическая поэзия» писал: «От глагола *ба-ять* происходит *балий*, уже в фрейзингенской рукописи употребляющееся в значении врача, а потом это слово получило смысл колдуна; так в “Азбуковнике” объясняется: “*баля* ворожея, чаровник; *баль-*

ство ворожба”. И наоборот, корень *вед*, откуда произошло слово *ведьма*, у сербов получает название лечения: *видати* — лечит, *видар* — лекарь, точно также, как от глагола *вещать*, то есть говорить, у сербов *виештиац* — колдун и виештица — колдунья, а у нас в Вологодской губернии, *вещетитинье* уже лекарство. Точно также и *врач* у сербов и болгар получил смысл колдуна, предсказателя, как у нас в старину *врачевать* значило колдовать, и, наконец, *лекарь* (от корня *лек* — значит лекарство), уже у Ульфины встречающееся в том же значении (*ltikeis, lekeis*) и распространившееся по всем, как немецким, так и славянским наречиям, имеет при себе и значение колдуна...» [Буслаев, 2003, с. 23-24].

В ряде публикаций [Воронцов, 1997, 2008] нами предложено рассматривать в качестве исходного общечеловеческого языка систему чисто рефлекторных жестов, вызванных болезненными процессами, протекающими в организме, которая была введена в культуру в медицинских и педагогических целях. Эта система позволяет констатировать не только эмоции, но и больные органы, поскольку является членораздельной. Так, например, чисто рефлекторные жесты позволяют отличить зубную боль от боли в сердце, желудке, печени, колене, пятке у представителя любого этноса, любой культуры.

Историки медицины далеко не случайно считают, что «первыми лекарями были женщины» [Рябушкин, 1988, с. 319]. Матери традиционно предупреждают своих детей о грозящей опасности, демонстрируя боль, которую может вызвать неосторожный поступок, прикосновение к опасному объекту. Есть все основания полагать, что именно забота о детях побудила их ввести в культуру протоязык (естественную систему жестов). Прижатые к больному месту руки (греч. *cheir* «рука») проливают свет на происхождение таких слов, как

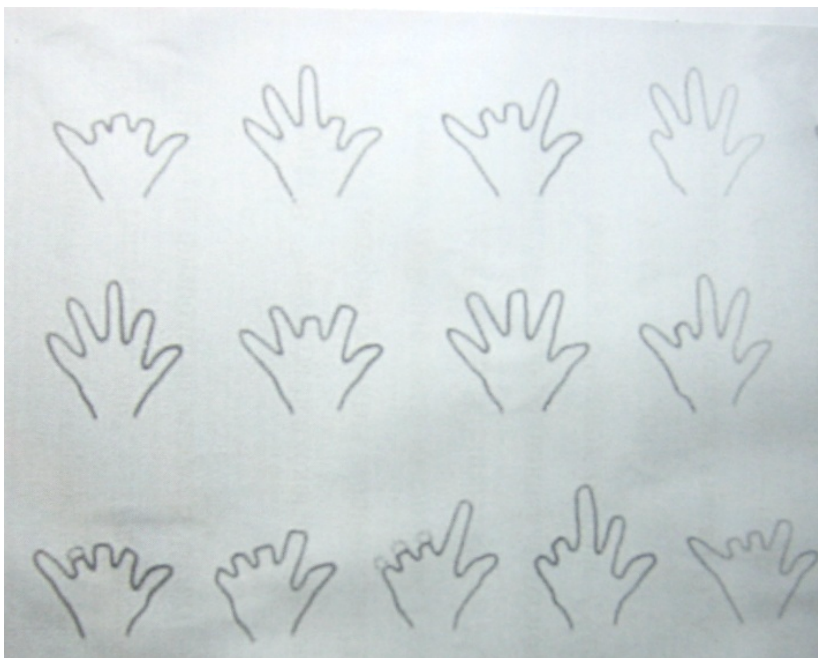


Рис. 6. Прорисовка отпечатков рук в пещере Гаргас
(по Леруа-Гурану)

хиреть, захиреть. Руки способны конкретизировать и конкретный орган (нем. *Herz* “сердце”). Существует множество фактов, подтверждающих мысль о том, что исходные человеческие впечатления, нашедшие отражение в исходном языке, неразрывно связаны с печатным процессом. Так, например, на стенах пещер с палеолитической живописью часто встречаются отпечатки кистей рук, смоченных в красной краске (рис. 6).

Впервые изображения рук были найдены в начале XX в. в пещерах Франко-Кентабрии (Альтамира, Гаргас, Кастильо и др.). В целом, их известно несколько сотен. Эти изображения сделаны в основном двумя способами: «негативным» и «позитивным». Первые названы так потому, что

имеют вид отчётливого негатива кисти, окружённого «облаком» точек красного или чёрного цвета. Вторые — представляют собой простые отпечатки кисти руки, полученные прикладыванием к поверхности скалы ладони, обмазанной краской. Некоторые из них отличаются тем, что отдельные пальцы их укорочены так, будто крайние фаланги подогнуты.

Убедительные факты, свидетельствующие о знаковом характере отпечатков рук, опубликовал испанский археолог **С. Риполл Лопес**. Вместе с **Э. Передло** и **И. Жиральдо** он провел специальное исследование отпечатков рук в пещере Мальтравьезо (Эстремадура, запад Испании) при помощи съёмки изображений в инфракрасной и ультрафиолетовой зонах спектра. Оказалось, что фаланги некоторых пальцев были покрашены тем же пигментом, который был использован для нанесения трафарета [Lopez et al., 1999, 1999a]. Эти исследования ставят под сомнение гипотезы о намеренной ампутации и направляют мысль исследователей в сторону других объяснений.

Существует точка зрения, согласно которой полученные таким простым способом изображения относятся к древнейшим «попыткам что-то запечатлеть» [ИИЗС, с. 11]. **Г. Люке** в его большой и богато иллюстрированной книге «Искусство и религия ископаемого человека» сформулирована так называемая «гипотеза руки». Согласно этой гипотезе, «рука» была изначальным прообразом всего искусства эпохи верхнего палеолита [Luquet, 1926].

«Печатались» наши предки не только на стенах пещер. Следует помнить, что археология дает заведомо искаженные представления не только о подлинных человеческих древностях, ценностях, снастях, печатках, красителях, но и о древнейших отпечатках. В высшей степени наивно рас-

смазывать охру в качестве исходного красителя. Она издревле использовалась для замены древнейшего человеческого красителя — крови. С помощью крови и естественной кисти (на руке) можно получать очень яркие и запоминающиеся образы, которым может действительно приписываться древность.

Наша естественная печать (пятерня) смачивается естественным красителем при попытках зажать кровоточащую рану. Рана, расположенная под рукой (до руки) и является исходной друкарней, которой человечество обязано сокровенной печатью, таблицами судеб, книгами мёртвых, первыми кранами, коранами, корнями подлинной мудрости и т.д. Кровавые оттиски могут быть получены чисто рефлекторно, что свидетельствует об их глубокой древности. Вот как описывает этот жуткий процесс *Лукреций Кар*:

Те же, которые с телом изгрызанном бегством спасались,
Голосом, ужас вселяющим, Оркуса мрак призывали
И прижимали ладони дрожащие к ранам, покуда
Жадные черви не освобождали несчастных от жизни.

[*Лукреций*, 1933, с. 145].

Орка призывать в таких случаях совершенно излишне. Дело в том, что он всегда под рукой, и убедиться в этом можно, не прибегая к услугам оракулов. Кровь является мощным раздражителем. Кровавые компрессы способны породить не только на естественную прессу, но и вызвать участие. С появлением колющих, режущих, рубящих орудий травматизм становится повседневным явлением. При этом накапливается и опыт диагностики, прогнозирования, лечения. Особую настойчивость в попытках помочь ближнему человеку исцелиться должны были проявлять матери, чьи дети часто становились жертвами неосмотрительного поведения.

II.3. Рефлексы, рефлексия, речь в исходных процессах инкультурации и социализации

Родители уже при первых попытках оказания врачебной помощи детям должны были обнаружить, что не вопли страдальца, а руки, их отпечатки несут главную информацию о причинах страдания пациента. Нет ничего удивительного в том, что исконная связь сказаний с показом до сих пор может быть обнаружена в самых разных языках. Так, например, в тюркских языках:

А:ЙА — «ладонь»,

АЙ — «говорить»,

АЙТ — «говорить» [Севортян, 1974].

В китайском языке *ba*o — «извещать», «обнимать», «охватывать руками» [Котов, 2004].

Наши ладони являются не только первыми констататорами бедственного положения, но и первыми марлями, первыми мерилami, которые породили представление о смерти, о неотложных мерах. С ними связаны исходные представления о маете, мете, примете, предмете, разметке, планировании, математике. Связь наших горстей с горестями, с разметкой, с мучениями может быть продемонстрирована чисто формально на примере разных звуковых языков, которые продолжают сохранять свою исконную связь с жестами. Так, например, в венгерском языке:

mar-mar — «вот-вот»;

marek, marok — «горсть»;

mart — «макать»;

martir — «мученик» [Хадрович, 1971].

В татарском языке:

карыш — «пядь, вершок»;

карышу — «сводить судорогой»;

карышлау — «мерить» [ТРС, 1966].

В тюркских языках:

ол — «умирать»;

олч — «измерение» [Севортян, 1974].

В китайском языке:

shi — «померить»;

shiti — «мертвец» [Котов, 1974].

В арабском языке:

мэраз — «болезнь, хворь»;

мэрам — «намерение» [АТРС, 1965].

В индоевропейских языках связь смерти с мерой, долей настолько очевидна, что об этом факте говорят уже многие исследователи. Так, например, в «Словаре русских суеверий» **М. Власовой** говорится: «Семантику наделенности долей может иметь и слово «смерть», восходящее к индоевропейскому ряду *meg-* / *mog-* / *mg-*, который ставится в связь с такими «культурными словами», несущими значение «части», как греческое «мойры» и восточнославянское Мара» [Власова, 2000, с. 482].

Вспомнив про такую естественную единицу измерения как *шиш*, демонстрация которой зачастую происходит чисто рефлекторно, мы имеем реальную возможность реконструировать облик таких сверхъестественных существ, как *шимора*, *шишкун*, *шиш*, *шишик*, *шишка*, *шишок*, *шыш*, *шишига*, *шишиха*, *шишица*, *шишитиха*, *шишичиха*, *шишица* и т.д. [Там же. С. 557-561]. Мрачная слава этих существ, по всей видимости, обусловлена их связью со смертью, смертельной болью.

Рефлекторный захват больного органа посредством естественных мер породил представление о мертвой хватке. Так, например, в татарском языке сохранилось выражение *үлекләр тот* — «мертвые хватают». По всей види-

мости, этот процесс породил и исходные представления о Книге мертвых. В оккультной литературе до сих пор упоминается загадочная книга Тота. **Р.И. Рубинштейн**, в статье «Тот» пишет, что в египетских мифах всеведущий бог Тот именуется «создателем языков»; в некоторых текстах говорится, что «он управляет всеми языками»; иногда Тота называют языком бога Птаха — бога-демиурга, который создал весь мир, «задумав творение в сердце своем и назвав задуманное языком» [Рубинштейн, 1988, с. 345].

В погребальных ритуалах Тоту отводится главная роль: он ведёт каждого на тот свет. Лунное божество Тот научил людей мудрости, счёту, письму. При счёте на пальцах в качестве указателя традиционно используется ноготь на большом пальце руки. Он играет активную роль и при мертвой хватке, и при удержании пера. Это дает веские основания для отождествления лунного бога Тота с лункой на большом пальце правой руки.

В Греции с Тотом сближали вестника богов Гермеса, который также считался проводником в мир иной и родоначальником тайного, (т.е. герметического) знания. Если внимательно присмотреться к древним скульптурам и рисункам



Рис. 7. Гермес.

Бронза ок. 340 до н. э.

Афины, Национальный музей.

Гермеса, то можно заметить, что их главным фигурантом является большой палец правой руки (рис. 7-8).

Исконная связь человеческих ран с прессой, экспрессией, таврением, творением, артистизмом может быть прослежена на примере самых разных языков. Так, например, в современном татарском языке:

яра – «рана», «ранение», «ранево́й»;
ярлы – «раненый», «имеющий рану»;
ярлык – «письменный указ», «грамота хана»,
«этикетка», «ярлык»;
ярату – «создавать», «создать», «творить»,
«создание», «творение» [ТРС, 1966].

Основополагающая роль печати, впечатлений в познании естества, в естествознании подчеркивают самые разные языки. Так, например, в арабском языке:

табгы – «печатанье», «характер», «природа»,
«естественное состояние»;
табигать – «природа», «натура», «природное
свойство предмета», «качество»;
табигыят – «явления природы», «естественные,
физические науки»;
табигаюн – «естествоиспытатели» [АТРС, 1965].

Не отрицает основополагающую роль отпечатков и современная наука. Так, например, **Б. Рассел** (1872-1970) в своей книге «Человеческое познание: его сфера и границы» писал: «Порядок познания является обратным по отношению к причинному порядку. В порядке познания первичным является кратковременный, субъективный опыт астронома, рассматривающего чёрный и белые пятнышки на пластине, а последним — туманность, обширная, отдаленная и принадлежащая далёкому прошлому» [Рассел, 2000, с. 27].

Пять наших пальцев породили не только первые пятна, но и широчайший спектр понятий, связанных с патовой ситуацией, патогенезом, патетикой, апатией, симпатией, опытом, патентованием и т.д. Видно, что осмысление, упорядочивание этого жизненно важного опыта изначально происходило системно в формах, которым присуща универсальность. Конкретизировать эти формы пытались Юм, Кант, Кассирер, однако чистое



Рис. 8. Гермес и одна из харит. Фрагмент рельефа с острова Тасос. Мрамор. Ок.480 до н.э. Париж, Лувр.

умозрение не позволяет реконструировать первые меры, первые мироздания, первые универсумы, первые системы координат. Не догадки философов, а наши рефлексy способны пролить свет на истоки рефлексии. Они позволяют воочию увидеть, как наши руки формируют первые универсумы, которые позволили нашим предкам не только прочувствовать, но и осмыслить свою и чужую боль. Разобравшись в себе, постигнув самый сложный объект во вселенной, наши обезьяноподобные предки сделали столь фундаментальное открытие, что всё новое всегда будет феноменальной пошлостью, давно забытым старым.

Истоки звукового языка весьма проблематично связывать с практикой, отличной от воспитания и врачевания. Так, например, широко распространён предрассудок, согласно которому звуковые средства общения породила охота. Между тем во время охоты у многих народов звуковой язык по впло-

не объяснимым причинам категорически запрещён. **Ф. Фолсом** в своей «Книге о языке» пишет, что «язык жестов очень пригодился некоторым племена Австралии: у них была примета, что слова, сказанные вслух, вредят охоте. Всякий раз, когда мужчины уходили на поиски дичи, женщины, оставшиеся дома, должны были молчать. Но охоте не было конца, и женщины просто погибали от тоски. Им так хотелось хоть немного поболтать друг с другом — тут-то и пришёл на помощь язык жестов.

И по сей день можно набрести в Австралии на селение племени аруба, где застанешь лишь безмолвных женщин, и, однако, там не прерываются оживлённые беседы» [Фолсом, 1977, с. 35].

II.4. Языки жестов в различных обществах

Широкое распространение кинетической речи, языка жестов в традиционных обществах уже давно засвидетельствовано исследователями. Так, например, **Л. Леви-Брюль** (1857-1939) в своей книге «Сверхъестественное в первобытном мышлении» пишет, что «мы располагаем формальными свидетельствами об этом языке в отношении большого числа наименее развитых обществ. Спенсер и Гиллен совершенно ясно отмечают его существование в Австралии. “У варрамунга вдовам запрещается говорить иногда в течение 12 месяцев, в продолжение всего этого времени они общаются с другими лишь при помощи языка жестов. Они приобретают такое искусство в применении этого языка, что предпочитают пользоваться им даже в случаях, когда их уже ничто к этому не обязывает. Не раз бывает так, что среди собравшихся на стоянке женщин царит почти полное молчание, а между тем они ведут между собой весьма оживлённый разговор при помощи пальцев или, вернее, при помощи рук и кистей: мно-

жество знаков заключается в том, что последовательно придают разные положения рукам или, может быть, локтям. Они говорят таким образом очень быстро, и жестам их крайне трудно подражать. У северных племён для вдов, матерей и тещ покойников является обязательным молчание в течение всего траура, и даже по истечении этого срока женщины продолжают иногда не разговаривать.. В туземной стоянке Теннат-Крик живёт в настоящее время одна очень старая женщина, которая в течении 25 лет не произнесла ни одного слова”» [Леви-Брюль, 1994, с. 125–126]. Существование подобных обычаев использования языка жестов свидетельствует о том, что он был введен в культуру женщинами и изначально был связан с трагическими ситуациями.

Л. Леви-Брюль приводит также сведения о языке жестов в немецкой Новой Гвинее, в Африке, в Америке. Так, например, в Южной Америке «индейцы разных племён не понимают друг друга, когда они говорят звуками; для того чтобы беседовать между собой, они нуждаются в языке знаков». В Северной Америке язык жестов имел повсеместное распространение и «можно было бы написать толстую грамматику языка жестов... О богатстве этого языка можно судить хотя бы по тому факту, что индейцы двух разных племён, из которых каждый не понимает ни одного слова из звукового языка своего собеседника, могут полдня беседовать между собой, рассказывая друг другу всякие истории при помощи движений пальцев, головы, ног» [Там же. С. 126-127].

Наивно искать языки жестов только у первобытных народов и отрицать их широкое применение цивилизованными людьми и народами. Превосходные замечания **Г. Мальри** уже давно показали надуманность подобных представлений. Он писал: «Желания и эмоции детей в самом раннем возрасте выражаются очень небольшим числом звуков, но множеством

разнообразных жестов и выражений лица. Жесты ребёнка разумны задолго до того, как становится разумной его речь... Он выучивает слова по мере того, как ему их сообщают, и выучивает их при помощи жестов, которым его не обучают. Ещё долго спустя после того, как он освоится с речью, он следит за выражением лица и жестах родителей и няньки, стараясь найти в них объяснение их словам. Эти факты имеют большое значение по отношению к биологическому закону, что порядок развития индивида одинаков с порядком развития вида... Сумасшедшие понимают и повинуются жестам, когда не понимают слов... Доказано также, что слабым детям, способным усвоить лишь самые грубые начатки речи, можно сообщить довольно много знаний при помощи знаков, посредством которых они в состоянии также объясняться. Больные афазией продолжают употреблять соответствующие жесты. У заики приходят в движение руки и черты лица, как будто бы он решился во что бы то ни стало выразить свою мысль, и эти движения выдают не только физическое усилие, но и унаследованный приём употребления жестов» [Там же. С. 198].

Язык жестов обеспечивает общение не только между людьми. На огромных просторах Африки и Азии, где не прервана связь времен, божества не отличаются молчаливостью. Так, например, любой неграмотный индийский или камбоджийский крестьянин прекрасно понимает, о чем вещают бесчисленные статуи многоруких божеств. Традиция побуждает каждого индуса с детства осваивать сложную систему канонических жестов, которая передается в каждой семье из поколения в поколение. Эта система называется мудра. В санскрите слово *мудра* имеет множество значений: печать, вид, выражение, поза, жест и т. д. Мудра это, прежде всего, разнообразные позиции пальцев, которые в сочетании с хаста —

жестами рук позволяют понимать не только богов. Следя за непрерывно меняющимися позициями пальцев актеров, приобщенные к древней премудрости зрители способны «читать» исторические или литературные повествования, постигать древнюю мудрость. Мудра позволяет выразить самые сложные психологические переживания, настроения, мысли, а также воспроизводить внешний облик богов, героев и т. д.

Не следует думать, что канонические жесты играют исключительно знаковую роль. В странах Востока (Индия, Китай и т. д.) издревле знают целительную силу сложенных определенным образом пальцев. Эти знания продолжают сохранять актуальность и быстро распространяются по всему цивилизованному миру.

Следует заметить, что европейские божества стали молчаливыми далеко не сразу. Так, например, издревле любили общаться с людьми греческие боги, которые зачастую трапезничали за одним столом с простыми смертными. Этот процесс общения засвидетельствован во многих мифах, легендах, а также исторических источниках. Он прекратился только после того, как греки обзавелись паразитирующей прослойкой, которая побудила забыть о языке, который лежит в основе медицинской теории и практики и дан нам от бога.

Л. Леви-Брюль, ориентируясь на опыт *Ф. Кешинга*, освоившего звуковой и жестовый языки индейского племени, популяризировал в своей книге «Сверхъестественное в первобытном мышлении» метод, позволяющий понять особенности первобытного мышления. Он писал: «Большинство низших обществ, следовательно, употребляют два языка, один — членораздельно-звуковой, а другой — язык жестов. Должно ли предполагать, что эти языки существуют, не оказывая друг на друга взаимного влияния, или, напротив, следует думать, что в обоих языках находит выражение одно

и то же мышление, которое в свою очередь испытывает их воздействие? Вторая гипотеза кажется более приемлемой; именно её действительно и подтверждают факты. В весьма важной работе о “ручных понятиях” Ф. Кешинг подчёркивает те отношения, которые существуют между звуковыми языками и языком, выражаемым при помощи движений рук. Он показал, что порядок и расположение стран света, образование числительных имеют у зуны своим источником определённые движения рук. Вместе с тем он на собственном примере продемонстрировал плодотворность метода, которым пользовался и который был им весьма удачно применён благодаря его личному гению (слово это не является слишком сильным в данном случае), а также обстоятельствам его жизни.

Для того чтобы понять мышление первобытных, мы должны попытаться, насколько возможно, восстановить те состояния, похожие на состояния первобытных: на этот счёт согласны все. Но Кэшинг как раз жил среди зуны, жил с ними и, подобно им, добившись посвящения в их церемонии, войдя в их тайные общества, сделался в полном смысле одним из них. Но он совершил нечто большее, а в этом и заключается оригинальность его метода. Благодаря его терпению он “вернул свои руки к их первобытным функциям, заставляя проделывать всё то, что они делали в доисторические времена, с теми же материалами, и в тех же условиях, которые характеризовали эпоху, когда руки были так связаны с интеллектом, что действительно составляли его часть”. Прогресс цивилизации имеет своим источником взаимное воздействие руки на ум и ума (*esprit*) на руку. Следовательно, для того, чтобы воспроизвести мышление первобытных, нужно вновь найти те движения рук, в которых язык и мысль были ещё нераздельными. Отсюда и берётся смелое, но зна-

менитое выражение “ручные понятия”. Первобытный человек, который не говорил без помощи рук, не мыслил также без них...

Говорить руками — это в известной мере буквально думать руками. Существенные признаки “ручных понятий” необходимо должны, следовательно, быть налицо и в звуковом выражении мысли» [Там же. С. 127-128].

Надо сказать, что сам *Леви-Брюль* не воспользовался методом *Кэшинга*. Он писал: «Трудность применения метода, предложенного и употреблявшегося Кэшингом, крайне велика. Быть может, он один или люди, одарённые таким же исключительным предрасположением и терпением только и способны с пользой применить этот метод» [Там же. С. 127-128]. Действительно, судьба и опыт Кэшинга уникальны. Между тем, для проецирования звукового языка на язык жестов вовсе не требуется знания жестового языка того или иного сообщества. Дело в том, что этот язык вторичен, поскольку требует изучения. С методологической точки зрения более правильно звуковой язык проецировать на естественную систему жестов, которая отличается универсальностью и знакома всем людям на земле. Именно эта система должна пролить свет на исходную сеть категорий, на исходные представления, на природу универсальных мифологем.

Исконную связь между звуковым языком (метаязыком) и языком жестов (языком-основой) игнорируют не только этнографы, но и лингвисты. Между тем именно она позволяют проследивать глубинные связи языка. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим следующий пример, демонстрирующий связь звукового языка с языком жестов. При падении мы чисто рефлекторно вытягиваем перед собой руки, поэтому вполне естественны следующие соответствия в звуковом языке, отразившем этот жест:

руки — рухнуть;
пяди — падение;
пять — пасть;
пальцы (палы) — пал, упал и т.д.

Язык жестов позволяет прочувствовать аромат, дух тех времен, когда срам, шарм, времена, ароматы были предельно наглядными, определёнными, весомыми понятиями, а герои Рамаяны, их подвиги были очевидны каждому и неразрывно связаны с нашими раменами (плечами). Проецируя безобразный язык на исходный язык жестов, мы возвращаем языку исходную образность. Ручная речь, вещественное вещание позволяют реконструировать древние мифы, познакомиться с первозданными чудесами, божествами, демонами, демиургами, познать особенности мифологического мышления и т. д. Так, например, наша щепоть, породившая не только шёпот, позволяет продемонстрировать первые соло, словеса, а также Соловья-разбойника, который может пребольно щёлкать.



Рис. 9. Наскальные рисунки человека каменного века (Испания)

Ручная речь позволяет понимать и смысл древних рисунков. Так, например, наскальный рисунок, приведённый на рис. 9, наглядно демонстрирует, каким образом наши пальцы смогли обозначить плечи, плети, плюсны, фаллосы, волосы и т. д.

Любая мать быстро убеждается, что без языка жестов невозможно обучить младенца понимать звуковые сигналы. Побуждая ребёнка покушать, вытереть нос, губы, умыться, причесаться, порисовать, посмотреть книгу, поиграть в кубики и т. д., матери прибегают к соответствующим жестам. Без рук сложно научить ребёнка считать, думать, трудиться. Рука породила не только человека, но и общечеловеческий язык.

В этой связи глубоко ошибочны попытки связывать истоки человеческого сознания с безобразными языками. К подобного рода заблуждениям следует отнести гипотезу лингвистической относительности *Сепира-Уорфа*, согласно которой именно безобразный (звуковой) язык навязывает человеку нормы познания, мышления и социального поведения. Авторы этой гипотезы считают, что мы можем познать, понять и совершить только то, что заложено в нашем безобразном языке, который отнюдь не универсален. Между тем, ещё *Ф. Боас* в своём труде «Ум первобытного человека» писал, «что не только эмоции, ум и воля человека повсюду сходны, но между различнейшими народами оказывается гораздо более значительное сходство, относящееся к деталям мышления и действий. Это сходство, очевидно, касается таких деталей и оказывается настолько значительным, что Бастиану пришлось говорить об ужасающей монотонности основных идей человечества во всём мире.

Таким образом, оказалось, что метафизические понятия человека могут быть сведены к немногим общераспростра-

нённым типам. Точно так же обстоит дело и по отношению к общественным формам, законам, изобретениям» [Боас, 1926, с. 86]. Нет ничего удивительного в том, что гипотеза *Сепира-Уорфа* с поразительным единодушием отвергнута исследователями.

Исследование глоттогенеза показало, что он является важнейшим аспектом антропо-социо-культурогенеза, причём фундаментальную роль в становлении сознания, в исходных формах социализации, инкультурации играет язык жестов, который с полным основанием рассматривается исследователями в качестве протоязыка. Звуковой язык возник в процессе отражения ручных жестов внутренней жестикуляцией (артикуляцией) и его слова изначально означали жесты. Это позволяет рассматривать звуковой язык в качестве метаязыка, позволяющего реконструировать протоязык (язык жестов). Язык язык подтверждает фундаментальную роль руки в становлении человека. Детально роль руки, роль языка жестов в антропо-социо-культурогенезе будет рассмотрена при изучении природы сказки.

ГЛАВА III. ИСТОКИ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ И СКАЗОЧНЫХ АРХЕТИПОВ В СВЕТЕ АНТРОПО-СОЦИО-КУЛЬТУРОГЕНЕЗА

III. 1. Критический обзор учений о волшебной сказке

Сказка, как и миф, является традиционным феноменом человеческой культуры. Этнографы обнаруживают её у первобытных племён и народов. Сказки были в ходу и у представителей древнейших цивилизаций Египта, Шумера, Китая. Структурной разницы между мифом и сказкой может не существовать. Очень часто одинаковые повествования могут рассматриваться одним племенем как миф, а другим — как сказка. Выражая широко распространённое мнение, **Е.М. Мелетинский** (1918-2005) в книге «От мифа к литературе» писал: «Различие между ними выражает оппозицию сакрального и профанного, профанное является часто результатом деритуализации и потери эзотерического характера» [Мелетинский, 2000, с. 41]. Подобный взгляд на генезис сказки является глубоко ошибочным, поскольку не учитывает историю социализации человека, которая не может начинаться с усвоения мистических ритуалов, метафизических учений о первоначалах. Знакомство ребёнка с языком, словесностью, со сказкой, с чудесами, героическими подвигами, с ведьмами, лешими, чертями происходит в раннем детстве, задолго до его знакомства с мифами. Знакомство с мифами в первобытных обществах часто связано с обрядами инициации и про-

исходит в отроческом или юношеском возрасте. Поскольку миф связан со стадиально более поздним этапом социализации и инкультурации человека, есть все основания обратиться к мифу после рассмотрения соответствующих истоков сказки. Это позволит уяснить, что в основе мифа, мифических и былинных сюжетов, подвигов лежат подвиги маленьких детей («малодетские» подвиги), которые так красочно отражены в чудесной сказке, а мифический космогенез воспроизводит сказочную действительность.

Надо сказать, что ещё выдающийся русский филолог **А.Н. Веселовский** (1838-1906) в своей работе «Поэтика сюжетов» весьма решительно боролся с попытками выводить сказки из мифа. Он находил, что «теория более рациональна, по которой не миф перешёл в эпос или сказку, а наоборот — сказка повлияла на образы мифа» [Веселовский, 2001, с. 658]. При этом особое внимание он обращал на антропоморфизм, который свойственен древней словесности. С учётом антропоморфизма сказочных и мифических небожителей, «схемы сказок должны были жить раньше в земных отношениях и лишь впоследствии подведены под них отношения небесные» [Там же. С. 658].

Подобно **В. Вундту**, сводившему истоки языка к внешним выразительным рефлексорным психическим актам, движениям, отражающим наши внутренние, глубинные состояния, процессы, А.Н. Веселовский связывал истоки сказки с простейшими психическими актами. Он писал: «Остаётся признать, что простейшие формы сказки служат простейшими образами психических актов...» [Там же. С. 658].

Идеи **В. Вундта** и **А.Н. Веселовского**, которые поражают своей глубиной, наводят на мысль, что на манифестации простейших психических актов, состояний (обида, радости, возмущения, страха и т.д.) основаны многие традиционные

воспитательные приёмы, технологии, которые используются на самых ранних стадиях социализации, инкультурации. Именно эти приёмы, технологии не только документально отразились в волшебной сказке, но и породили её.

В процессе изучения сказки исследователи постоянно сталкиваются с загадками. Одной из главных тайн сказочного мира является поразительное сходство сказок в самых разных частях ойкумены. Эта общность отмечена у народов, между которыми культурные контакты не могли поддерживаться вследствие крайней удалённости, наличия непреодолимых преград. Поразительные параллели были обнаружены не только в содержании сказок. Изучение морфологии сказки выявило поразительные соответствия, причём наиболее впечатляющие сходжения обнаружены у волшебной сказки, истоки которой часто видели в народной фантазии.

В основе сюжета волшебной сказки находится повествование о преодолении потери или недостачи при помощи чудесных средств или волшебных помощников. В экспозиции сказки присутствуют обычно 2 поколения: старшее и младшее. В сказке регулярно происходят отлучка или смерть представителей старшего поколения. Завязка сказки состоит в том, что главный герой или героиня обнаруживают потерю или другую форму беды. Это знаменует начало противодействия, то есть отправка героя из дома.

Развитие сюжета связано с поиском потерянного или недостающего. Кульминация волшебной сказки заключается в описании того, как главный герой, или героиня сражаются с противоборствующей силой или решают предельно сложные загадки.

Развязка отражает преодоление потери или недостачи. Обычно герой (героиня) в конце «воцаряется», приобретает более высокий социальный статус, чем он был в начале.

Исследователями предприняты многочисленные попытки объяснить природу сходжений, регулярностей в волшебных сказках разных народов, истоки которых часто видели в народной фантазии. Несмотря на множество выдвинутых гипотез, общепринятый взгляд на природу сказочных универсалий до сих пор не выработан. Следует заметить, что слово *сказка* (укр. *казка*), изначально обозначало то, что *показано*, продемонстрировано и может быть документально подтверждено. Об этом свидетельствуют ревизские сказки в «Мёртвых душах» *Н.В. Гоголя*. Термин *казка* в смысле басня, байка впервые зафиксирован в 1596 году в грамматике Лаврентия Зизания (ок. 1570- после 1633) [Зизаний, 1596], однако нет оснований считать, что это слово не использовалось в просторечии с незапамятных времён. На древности слова *сказка* настаивает, например, *Н.В. Новиков*. В своей книге «Образы восточнославянской волшебной сказки» он пишет, что «и в более раннюю эпоху наряду с термином “байка” употреблялся другой термин — “сказка”, имевший, по всей видимости, большее распространение не в книжной, а в живой разговорной речи. Одним из доказательств этого могут служить те многочисленные устойчивые и хорошо отшлифованные поэтические формулы, входящие в саму сказку, в которой сказка называется сказкой» [Новиков, 1974, с. 8].

Известный советский фольклорист *В.Я. Пропп* (1895-1970) глубоко прав, утверждая, что сказки изначально показывались. В своей книге «Исторические корни волшебной сказки» он писал: «То, что сейчас рассказывают, некогда делали, изображали...» [Пропп, 1946, с. 353]. Известный немецкий философ *М. Хайдеггер* (1889—1976) в своей статье «Путь к языку» также приходит к мысли о том, что сказания изначально показывались. Он пишет: «Слово “сказ”, как и многие другие слова нашего языка, мы обычно употребляем

большой частью в сниженном смысле. Сказ представляется просто сказом, сказкой, чем-то таким, что не засвидетельствовано и потому не правдоподобно. Здесь мы думаем о сказе не так... Помня о древнейшем употреблении этого слова, мы будем понимать сказ от сказывания в смысле показывания и употребим для обозначения такого сказа, насколько в нём покоится сущность языка, старое, достаточно засвидетельствованное, но умершее слово *каз*» [Хайдеггер, 1983, с. 265]. Исследователи фольклора склонны пренебрегать сущностью языка, на которую указал проницательный *Хайдеггер*. Учёт этой сущности позволяет считать звуковую сказку лишь звуковым сопровождением подлинной сказки, подлинного показа. Это сопровождение гораздо моложе подлинной сказки.

Лишённая изначально зрительного ряда звуковая сказка будит воображение, причём не только у детей. Поражающие воображение подвиги сказочных героев в традиционных обществах глубоко волнуют и взрослых. До недавних пор слушание сказок было любимым времяпровождением в сельской местности в зимнее время даже в цивилизованной Европе. Во многих регионах Азии, Африки, Америки, Австралии эта традиция до сих пор не изжита.

Исследователи зафиксировали не только интерес к сказочным событиям, но и глубокую веру в сказочные чудеса, которая изначально была свойственна разным народам. Такая вера у русских была широко распространена ещё в XIX веке. Так, например, по свидетельству *И.А. Худякова* (1842-1876), ещё вконец 50-х, начало 60-х годов XIX в. «вера в языческое чудесное ещё в высшей степени распространена в народе» [Худяков, 1964, с. 284]. О глубокой вере украинцев в сказочные чудеса свидетельствует авторитетнейший этнограф *П.П. Чубинский* (1839-1884) «Народ всегда слушает эти сказки серьёзно, спокойно, и если завязывается после рас-

сказа разговор, то чаще высказывается слушателями удивление к рассказанным событиям и лицам и замечания о том, что всё это могло быть, да и теперь может быть» [Чубинский, 1879, с. 4].

Выдающийся русский фольклорист **Ф.И. Буслаев** (1819-1897) в своём труде «Славянские сказки» писал: «Художественная правда сказок — если можно так выразиться — основывается на том, что все они у народов индоевропейских поражают исследователя удивительным сродством. Сушая неправда, бессмысленная ложь не могли бы пронестись на расстоянии веков по многим народам и племенам общим согласием в главных мотивах сказочного предания, и не могли бы так твёрдо окрепнуть в национальности каждого» [Буслаев, 1861, с. 309].

Цивилизация разрушает веру в сказку. Подавляющая масса цивилизованных людей уже не верит в сказочные чудеса и склонно трактовать сверхъестественное как неестественное.

Вера в чудеса неразрывно связана с верой в нашу конституцию. Без такой веры не совершаются осмысленные действия, осмысленные поступки, поэтому глубоко ошибочны любые попытки разрушить эту веру. Такую ошибку совершают не только философы, но и учёные, включая историков. Попытки доказать беспочвенность веры в чудеса, связать истоки этой веры с превратным восприятием действительности имеют весьма давнюю традицию. Так, например, ещё **Гекатей Милетский** (546-480 до н.э.) в своём труде «Генеalogии» утверждал, что «рассказы эллинов многообразны и смехотворны» [Гекатей, 1989, с. 136]. Он постарался устранить из этих рассказов всё, что ему кажется сверхъестественным.

Неверие в сказочные чудеса свойственно даже исследователям волшебной сказки. Так, например, авторитетный

советский фольклорист **В.Я. Пропп** в статье «Фольклор и действительность» категорически заявлял: «Сказка есть нарочитая и поэтическая фикция. Она никогда не выдаётся за действительность» [Пропп, 1976, с. 87]. В своей книге «Исторические корни волшебной сказки» он писал: «Будет грубой ошибкой, если мы будем стоять на позиции чистого эмпиризма и рассматривать сказку как некую хронику. Такая ошибка делается, когда, например, ищут в доистории действительных крылатых змеев и утверждают, что сказка сохранила воспоминания о них. Ни крылатых змеев, ни избушек на курьих ножках никогда не было» [Пропп, 1986, с. 31]. В.Я. Проппу вторит другой известный исследователь фольклора — **В.П. Аникин**. В книге «Русская народная сказка» он утверждает, что «сказка воспроизводит невероятные события, дела, поступки. В сказке реальность представлена неправдоподобно» [Аникин, 1977, с. 29]. Вместе с тем, он вынужден констатировать, что ещё в середине XIX века у многих сказок не было «установки на вымысел». **Н.В. Новиков** в своей книге «Образы восточнославянской волшебной сказки» также отмечает, «что в древнерусской письменности, насколько нам известно, представление о сказке как лишь о поэтическом вымысле не отражено и встречается только в сборниках пословиц и поговорок XVII—XIX вв. и сказках XIX—XX вв.» [Новиков, 1974, с. 16]. Тем не менее, выделение вымысла в качестве основы сказки свойственно многим авторам теоретических трудов и учебных пособий по фольклористике: **А.Н. Церетелеву, А.Н. Веселовскому, И.Я. Порфирьеву, П.О. Морозову, П.Н. Сакулину, Ю.М. Соколову, Э.В. Померанцевой** и др.

Неверие в сказочные чудеса, противопоставление чудесного и исторического порождает непреодолимые проблемы при выявлении исторических корней волшебной сказки. Оно побуждает исследователей искать истоки волшебной сказки

в мистических обрядах, гипертрофированной фантазии, которые являются формами превратного отражения действительности. Всё это создаёт предельно искажённое представление об истоках веры в чудеса, о природе мифологического сознания, о сказочной действительности.

Масса проблем возникает и у тех исследователей, которые искренне верят в реальность сказочного мира. Так, например, профессор филологии Оксфордского университета *Дж.Р.Р. Толкиен* относится к миру волшебной сказки очень и очень серьезно, не считая его вымыслом. Вместе с тем он находит, что искать корни волшебной сказки — крайне трудная, неблагодарная задача. В своей статье «О волшебных историях» он отмечает: «Вопрос: “Где скрыто начало чуда и волшебства?” — без сомнения приведет нас к самым фундаментальным и вечным вопросам нашего мира» [Толкиен, 1991, с. 28]. С этим трудно не согласиться.

Вопрос о происхождении сказки заинтересовал ученых еще в XIX веке в эпоху господства романтизма. Пионеры фольклористики, *Якоб Гримм* (1785—1863) и *Вильгельм Гримм* (1786—1859) собрали огромное количество сказок, поверий, легенд, сущность которых эти исследователи считали возможным определить, лишь установив их истоки. Такой генетический подход может рассматриваться в методологическом плане как исторический. Благодаря привлечению письменных и устных свидетельств разных времён и народов, исследования *Я. Гримм* имели ярко выраженный сравнительный характер [Grimm, 1834]. Эти исследования с полным основанием рассматриваются в качестве поворотного пункта в истории филологической науки, а также в качестве начала фольклористики

Произведения словесности, записанные со слов представителей народа, имеют, как правило, множество вариантов.

Это побудило братьев *Гримм* задуматься не только об истоках сказочной древности, но и о необходимости текстуальной реконструкции древних сказок, на основе позднейших свидетельств. По мнению братьев *Гримм*, вопрос текстуальной реконструкции сказок тесно связан с вопросом атрибуции, т.е. с выявлением народа, который является родоначальником сказок.

Я. Гримм полагал, что сказки, общие для индоевропейских народов, возникли в те отдалённые времена, когда сложилась их языковая общность, Это не соответствует действительности. Общие сказки широко распространены у народов, говорящих на разнотипных языках. Это свидетельствует о том, что изначальное содержание сказки не связано с историей национального языка. Не имеют оснований также попытки *Я. Гримм* представить индоевропейский звуковой праязык в качестве исходного языка индоевропейской словесности, а также развивать теорию об индоевропейском происхождении сказок вообще. Звуковой (бесобразный) язык в принципе не может стоять у истоков показа, сказа, сказаний. Для этой цели годится язык жестов, древность которого не вызывает сомнений у большинства исследователей.

Изучение фольклорного материала привело *Я. и В. Гримм* к убеждению, что в нём сохранились пережитки отдельных языческих верований, остатки некогда полных жизни мифов, т.е. древне-мифологического слоя, восходящего к общей арийской праоснове. Они видели в мифах отражение «вечной немецкой души». Эта теория выросла на модном тогда учении *Ф.К. Савиньи* о «народном духе», о «*Volksglaube*» и «*Volkskunde*», на взглядах *И.Г. Гердера* о «народной поэзии». В 1835 г. появляется «Немецкая мифология» *Я. Гримм*, которая сближает германские верования со скандинавскими,

прокладывает путь для сравнения древних мифологий с народными поверьями и легендами, сказками.

В сказочных персонажах *Я. Гримм* видел воплощение древних божеств. Так возникла **мифологическая теория**, согласно которой древние сказки возникли из прамифа. Эта теория нашла большое количество сторонников и последователей. Её приверженцами были *А. Кун*, *В. Шварц*, *В. Манхардт* (Германия), *М. Мюллер*, *Дж. Кокс* (Англия), *А. де Губернатис* (Италия), *А. Пикте* (Швейцария), *М. Бреаль* (Франция), *А.Н. Афанасьев*, *Ф.И. Буслаев*, *О.Ф. Миллер* (Россия). Так, например, *Ф.И. Буслаев* считал, что все жанры фольклора возникли в «эпический период» из мифа, и возводил, например былинные образы к мифологическим сказаниям о возникновении рек (Дунай), о великанах, живущих в горах (Святогор), и т.п. В очерке «Славянские сказки» он писал: «Как обломок доисторической старины, сказка содержит в себе древнейшие мифы, общие всем языкам индоевропейским, но эти мифы потеряли уже смысл в позднейших поколениях, обновленных различными историческими влияниями; потому сказка относительно позднейшего образа мыслей стала нелепостью, складкой, а не былью. Но в отношении сравнительного изучения индоевропейских народностей она предлагает материал для исследования того, как каждый из родственных народов усвоил себе общее мифологическое достояние» [Буслаев, 1861, с. 310].

Горячим сторонником мифологической школы в России был *Александр Николаевич Афанасьев* (1826-1871), который также перенёс массу заблуждений европейской мифологической школы на русскую почву. Свои идеи по мифологии *А. Афанасьев* в систематизированном виде изложил в знаменитом трехтомном труде «Поэтические воззрения славян на природу» (1865—1869). Ему также принадлежит заслуга в

составлении первого научного сборника русских сказок «Народные русские сказки» (1855—1863).

Крупным представителем мифологической школы в России был также **Орест Федорович Миллер** (1833-1889). В своей книге «Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство киевское» (1869) он применил к толкованию русского былевого эпоса идеи мифологической школы, причём столь некритично, что даже его сторонники должны были указать на чрезмерные увлечения автора.

В духе мифологической теории написаны и многие работы харьковского ученого **Александра Афанасьевича Потебни** (1835-1891). В своей работе «Из записок по теории словесности» он с полным основанием считает речь «...главным и первообразным орудием мифического мышления» [Потебня, 1905, с. 598]. Он искал в народной поэзии следы этого мышления, однако гипертрофировал роль звукового языка в исходных формах мыслительного процесса, который невозможен без вычислительных и мерных устройств, каковыми изначально были руки.

В мифологическом учении того времени главенствовали два течения — «солярная» теория английского филолога **Макса Мюллера** (1823-1900) и «метеорологическая» теория немецкого ученого **Адальберта Куна** (1812-1881). Принципиально они различались лишь тем, что, как полагали ученые, обожествлялось первобытным человеком — солнце и звезды или явления природы. Следует отметить, что *Я. Гримм* категорически отвергал попытки всякий миф, а значит и всякую сказку, рассматривать как отражение небесных или атмосферных явлений.

Авторитетным представителем мифологической школы был *Макс Мюллер* — крупный санскритолог, издатель и пе-

реводчик «Ригведы», автор истории санскритской литературы. В истолкования мифов он придерживался солярной доктрины. *М. Мюллер* попытался объяснить возникновение мифов, объяснить самый факт иносказания, олицетворения небесных явлений. Он ищет объяснение в области языка. Его теория сводится к тому, что первоначально предметы обозначались через их признаки, но поскольку множество предметов имеют одни и те же признаки, предметы могли заменять один другой. Так, например, глаза блестят, и солнце блестит, отсюда солнце обозначается глазом. Конь может двигаться быстро, но и солнечный луч обладает быстротой, отсюда обозначение солнечного луча через коня. Пересечение множества предметов и множества признаков способствует обозначению одного предмета разными словами, и наоборот — обозначению одним словом разных предметов. Название переносится с одного предмета на другой, образуя метафоры. Вся теория *М. Мюллера* может быть названа теорией метафор, однако сам *М. Мюллер* назвал процесс обозначения одних предметов через другие «болезнью языка».

Объяснить посредством «болезни языка» природу мифических и сказочных универсалий весьма и весьма проблематично. Солярная и метеорологическая доктрины вошли в непримиримый конфликт с данными этнографии и религиоведения, которые свидетельствовали, что солярные и мифологические мифы не составляют ядро мифологических систем у первобытных племён, народов. Острая критика подобного рода учений о мифе не могла не затронуть и соответствующих учений об истоках фольклора.

Мифологическую школу уже в 1850-е гг. подвергали критике такие серьезные ученые, как *А.Н. Пытин* (1833-1904) и *К.Д. Кавелин* (1818-1885), а в 1860-1870-е гг. к ним присоединились сторонники теории заимствования и исторической

школы. Резко критиковал мифологическую школу *А.Н. Веселовский* в статьях «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» [Веселовский, 1868], «Сравнительная мифология и ее метод» [Веселовский, 1873], а также — в неоконченной «Поэтике сюжетов».

Для мифологической школы в целом были характерны представления об органической связи языка и фольклора, о мифе как результате коллективного творчества и первоначальном ядре, из которого с течением времени развились все жанры фольклора. В рамках школы подчеркивалась тесная связь науки о мифологии с языкознанием, и в область изучения фольклора переносился сравнительно-исторический метод, разработанный на материале языка. Всё это является бесценным вкладом в мифологию и фольклористику. Вместе с тем взгляды представителей этой школы на природу языка, мифа, сказки оказались весьма поверхностными, поскольку полностью игнорировали образный язык, лежащий в основе исходных форм мышления, словесности, а также подлинные реалии, которые окружают человека на заре его истории. Кроме того, эти представители не учитывали стадийный характер социализации, в ходе которого мы сначала знакомимся со сказками и только со временем начинаем осваивать мифы. Говоря о духе народа, они полностью игнорировали воспитательный процесс, что неизбежно вело к мистификации этого духа, а также его корней.

Мифологическая школа собрала богатый сравнительный материал по сказке и способствовала раскрытию сходства многих конкретных сказочных сюжетов и мотивов, но решить до конца вопрос об их истоках она не смогла. Сомнительной оказалась сама отправная посылка, что миф должен предшествовать сказке. Возражая против нее, известный русский исследователь народного творчества академик

А.Н. Веселовский писал в своём труде «Историческая поэтика» писал: «Если миф является антропоморфическим истолкованием природных явлений схемами человеческих отношений, то эти схемы должны были предшествовать их мифологическому приложению, например, бой со змеем, чудовищем и т.д. — образу небесного змееборца» [Веселовский, 1940, с. 501-502]. Это очень серьёзное возражение, на которое до сих пор не последовало аргументированного ответа. Игнорируя исходные схемы человеческих отношений, традиционные приёмы воспитательного процесса, игнорируя волшебную сказку, невозможно пролить свет на истоки мифа, переносящего схемы человеческой конституции, человеческих отношений на окружающий человека мир.

К дискредитации мифологической теории привело открытие сходных мотивов и сюжетов у неиндоевропейских народов; многие этимологии, на основе которых отождествлялись боги разных индоевропейских традиций, оказались неверными; выяснилось, что Веды отнюдь не памятник древнейшей поэзии человечества, а произведение, созданное жрецами. Зарождение культурной антропологии, этнографии, религиоведения сузило то поле, на котором строились концепции мифологической школы, все большие сомнения стали вызывать «солнечные», «грозовые», «звездные» и иные толкования мифов.

Дальнейшее развитие идеи мифологической школы получили в рамках *неомифологической (ритуально-мифологическая)* школы. Данная школа сложилась в литературоведении и культурологии на основе синтеза ритуально-мифологической теории, у истоков которой стоял *Джеймс Фрэнсер* (1854—1941), и учения об архетипах основоположника аналитической психологии *Карла Густава Юнга* (1875-1961).

Ритуально-мифологическая теория, восприняв многие идеи мифологической школы, утверждала, однако, приоритет ритуала над мифом и обосновывала исключительное значение ритуала в происхождении мифа, сказки, литературы, искусства, философии, театра, эпоса. Крупнейшие представители «неомифологизма» в фольклористике: французы *Ж. Дюмезиль, П. Сентив и Ш. Отран*, англичанин *Ф. Рэглэн*, голландец *Ян де Фрис*, американцы *Р. Карпенстер* и *Дж. Кэмпбелл* и др.

Основоположник ритуализма в этнологии *Дж. Фрэнсер* (1854-1941) в своей «Золотой ветви» попытался доказать, что основа мифов и мифологических сюжетов — это ритуалы. Такую основу он приписывает, например, мифологеме периодически умерщвляемого и замещаемого царя-колдуна, магически ответственного за урожай и за семейное благополучие [Фрэнсер, 1983, с. 9-10]. При этом он полностью игнорирует человеческую конституцию, антропоцентризм, антропоморфизм древних учений. Обратившись к кистям рук, мы сможем обнаружить не только исходное мерное устройство, но и познакомиться со свойственными ему циклами. Касаясь большим пальцем подушечек (мышц, месяцев) на четырёх смежных пальцах, мы не только обнаружим годовой цикл, но и сможем пронаблюдать как жрец (большой палец, посредством которого мы захватываем еду, единицы), обходит вокруг куста (кисти). Когда он касается корня мизинца, мизинец подламывается не без помощи нового жреца (большого пальца другой руки) и обрушивается на голову хранителя куста. Наступает новый год, новый ход, новый обход куста новым жрецом, которого ждёт участь предыдущего жреца. Очевидно, что с дюжинами, которые позволяют нашим рукам сдюжить, человечество познакомилось задолго до календарных циклов и соответствующих обрядов. Нет ниче-

го удивительного в том, что сказочные месяцы, джины широко представлены в сказках.

Следует также заметить, что слова *считаю, намереваюсь, думаю* являются синонимами для думающего человека, который семь раз отмерит, посчитает, прежде чем сделает или скажет что-либо. Процесс счёта на пальцах проливает свет не только на исходную дюжину, но и на недюжинный ум, способный производить ничем не ограниченное счисление, жертвой которых при счёте на пальцах являются наши жрецы. К сожалению, умственный процесс не попал в поле зрения Дж. Фрэзера, что и побудило его мистифицировать содержание великого множества мифов.

К ритуально-мифологической теории регулярно прибегали в своих трудах целый ряд советских учёных: **В.Я. Пропп**, **О.М. Фрейденберг**, **М.М. Бахтин** и др. Так, например, **В.Я. Пропп** в своей книге «Исторические корни волшебной сказки» [Пропп, 1946] рассматривает в качестве общей основы структуры волшебной сказки обряд инициации, развивая идею, которую предвосхитил в книге «Сказки Перро и параллельные рассказы» французский исследователь **П. Сентив** [Saintyves, 1923]. На русской почве идея **П. Сентива** развита в работе **С.Я. Лурье** (1890/ 1891 – 1964) «Дом в лесу». Эта работа посвящена мотиву живущих в лесу братьев или разбойников, к которым приходит девушка, а также дому людоеда в сказках типа «Мальчик с пальчик» и ряду мотивов, примыкающих к ним [Лурье, 1932]. Обратившись к исходной матрице, вложив одну ладонь в другую можно продемонстрировать, как мальчик с пальчик с братьями попадают к людоеду, как мальчик с пальчик набрасывает кольца на головы братцев, как людоед пожирает (зеро “нуль”) своих дочек. Элементарный счёт на пальцах оказывается предельно мистифицированным при осмыслении древних учений, когда

оба ряда, составляющие нашу матрицу, подменяются мистическими обрядами.

В.Я. Пропп материальный базис, породивший сказку, соотносил не с орудийной системой матери, которая предельно актуальна на заре нашей истории, а с атрибутикой мистических обрядов. Он считал, что истоки сказки надо искать в далёком прошлом, а не в традиционных воспитательных приёмах, наблюдать которые может каждый, кто пожелает познать истоки человеческого бытия, истоки воспитательного процесса.

В. Пропп отмечает, что, рассматривая сказку как продукт, возникший на известном производственном базисе, нам необходимо выявить отраженные в ней производственные формы. Вместе с тем, он вынужден в своей книге «Исторические корни волшебной сказки» констатировать: «Непосредственно в сказке производят очень мало и редко» [Пропп, 1986, с. 21]. Это побуждает **В.Я. Проппа** отречься от исходных посылок и настаивать, что важна «не техника производства как таковая, а соответствующий ей социальный строй» [Там же. С. 21]. Иными словами, сказку нужно сравнивать с социальными институтами прошлого и в них искать ее корни, хотя сами эти институты нуждаются в объяснении.

Выявление социальных институтов, по мнению **В. Проппа**, это лишь один из методов выявления исторических корней. Другим таким методом является выявление в волшебной сказке обрядов и обычаев. «Сказка связана с областью культов, с религией, - пишет **В. Пропп**, - но ее нельзя сравнивать с религией вообще, а лишь с конкретными проявлениями этой религии» [Там же. С. 23]. Под «конкретными проявлениями ... религии» подразумеваются акты или действия, имеющие целью воздействовать на природу и подчинять ее себе. Такие действия **Пропп** называет обрядами и

обычаями [Там же. С. 23]. Таким образом, по мнению *Проппа*, сказка отражает не традиционные приёмы воспитательного процесса, независимые от религиозных воззрений, а иррациональные формы воздействия на окружающую действительность. Эти формы в принципе не могут пролить свет на природу сказочных универсалий. Именно иррациональная практика, приписываемая сказочным персонажам, острее всего ставит вопрос об истоках сказочных инвариантов и предельно затрудняет на него ответ, поэтому осветить исторические корни волшебной сказки ссылками на мистику ещё никому не удавалось.

Как и основатели мифологической школы, *Пропп* много писал о генетической связи сказки и мифа. По его мнению, миф, как и обряд, является проявлением религии. *Пропп* под мифом понимает рассказ о божествах или божественных существах, в действительность которых народ верит. Таким образом, и в этом его взгляды соответствуют взглядам основоположников мифологической школы.

Пропп считал, что формально миф и сказка не отличаются друг от друга, но у них разные социальные функции. Причем у мифа социальная функция также не всегда одинакова. Она зависит от степени культуры народа. На основании этого, *В. Пропп* различает мифы доклассовых формаций и мифы древних государств. Наибольшую ценность для исследователя волшебной сказки имеют мифы доклассовых формаций, поскольку их можно рассматривать как непосредственный источник. Дело в том, что мифы более ранних стадий экономического развития не утратили еще связи со своей производственной базой, и потому эти мифы часто дают ключ к пониманию сказки. К таким мифам относятся американские, океанийские и африканские. К другому типу относятся мифы, «переданные нам господствующими

классами древних культурных государств» [Там же. С. 30].

Факты побуждали *В. Проппа* видеть в мифах цивилизованных народов новодел. Надо сказать, что *М. Элиаде* не склонен приписывать первозданность и примитивным мифологиям. В своей книге «Аспекты мифа» он пишет: «Как и основные мифологии, которые дошли до нас в письменных текстах, так и мифологии “примитивные”, воспринятые первыми путешественниками, миссионерами и этнографами на стадии звуковой, нефиксированной речи, — имеют свою историю. Иначе говоря, на протяжении веков они были трансформированы и обогащены под влиянием превосходящих культур или благодаря творческому гению исключительно одаренных индивидов» [Элиаде, 2005, с. 40].

Возводя истоки сказки к мистическому обряду, *В. Пропп* стремился всячески доказать, что развивает идеи классиков материализма и кладёт в основу своей методологии следующий тезис: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальные, политические и духовные процессы жизни вообще» [Маркс, т. 13, с. 7]. В отличие *Ф. Энгельса*, *В. Пропп* не догадывался о фундаментальной роли руки в воспроизводстве жизни, поэтому его попытки обнаружить сверхъестественные, чудесные начала, нашедшие отражение в чудесной сказке, фактически сводятся к отрицанию этих начал. Он регулярно вынужден говорить о том, что «в сказке есть образы и ситуации, которые явно ни в какой непосредственной действительности не восходят. К числу таких образов относятся, например, крылатый змей или крылатый конь, избушка на курьих ножках, Кощей и т.д.» [Пропп, 1986, с. 31].

Этнографические факты свидетельствуют, что тот тип инициации, на который делает упор *Пропп* в своих попытках пролить свет на исторические корни волшебной сказки,

был категорически недоступен для женщин, но основным персонажем славянских сказок оказывается как раз женщина: старая ведьма, баба-яга, жена, невеста и т.д. Всё это подорывает доверие к доктрине, развитой в трудах *П. Сентивы*, *С.Я. Лурье*, *В.Я. Проппа* и их последователей и повышает доверие к доктрине, выводящие миф, мистические обряды из бабьих сказок.

Исходная матрица, ручное мышление, неразрывно связанные с показом, сказкой не попали в поле зрения и другого основоположника неомифологической школы *К.Г. Юнга* (1875-1965), который ввел в науку понятие архетипа. Архетипы, по *Юнгу*, являются составляющими так называемого коллективного бессознательного. Необходимость введения этого понятия *Юнг* обосновывал в своей книге «Душа и миф: шесть архетипов», будучи уверенным, что мифологические универсалии не почерпнуты из личного опыта индивида. По его мнению, ближайшие аналоги мифологических типов «это фантазии (и сновидения) внеличного характера, не сводимые к переживаниям, относящимся к прошлому индивида, и поэтому не объяснимые исходя из индивидуального опыта» [*Юнг*, 1997, с. 90]. Надо сказать, что достаточно обратиться к любому соннику, чтобы убедиться, что мифологические универсалии не почерпнуты из сна.

Не вводя четкого определения архетипа, *Юнг*, тем не менее, выделяет наиболее важные архетипические мифологемы, связанные с процессом индивидуации (то есть становления личностного самосознания, перехода от коллективного бессознательного к индивидуально осмысленному существованию): «мать», «дитя», «тень», «анима» и «анимус» и др.

Ахетипы, по *Юнгу*, описывают бессознательные душевные события в образах внешнего мира, т. е. истоки мифологических сюжетов сводятся к внутренней жизни души, при-

чём большое значение в их формировании *Юнг* отводил инстинктам. С этим трудно не согласиться, если взять за основу материнский инстинкт, родительское чувство. *Юнг* понимал под архетипом некие структурные формы, схемы, модели чувствования, поведения. Стали уже легендарными юнговские сравнения архетипа с неким «каркасом» образа, подобным молекулярной кристаллической решетке. Подобного рода идеи весьма и весьма глубоки, однако *Юнг* даже не попытался выявить реальные, материальные предельно очевидные структурные схемы, модели, решётки, матрицы, каркасы, обратившись к нашей естественной приборной технике, к исходной сенсорной системе, к исходной матрице, которая широко используется при манифестации чувств, внутренних состояний, причём как рефлекторно, так и осознанно. Это тем более поразительно, что исходная сеть геометрических представлений, категорий, которая позволяет нам сетовать, постоянно находится в поле зрения врачей во время общения с пациентами, а *Юнг* был врачом.

Архетипы, по *Юнгу*, обладают свойством «вездесущности», то есть они бессознательно воспроизводятся и раскрывают свои значения в мифе, ритуале, символах, верованиях, психической деятельности человека (в частности, в сновидениях) и особенно в художественном творчестве. При этом *Юнг* подчеркнуто отрицает, какую бы то ни было, возможность биологической предопределенности архетипического опыта, например, передачи через гены, всё это предельно мистифицирует понятие архетипа. Мысль психолога В. Вундта, о том, что наши внутренние состояния яснее всего выражаются через наши рефлекторные жесты, *Юнгу* была глубоко чужда.

Сравнительный метод в мифологии и фольклористике быстро получил широкое распространение. Этот метод по-

зволил установить, что основной сюжетный состав по своему характеру является международным. Попытки исследователей объяснить, почему фантазия народов склонна порождать универсалии породили массу проблем. Школа заимствования создала теорию миграции сюжетов, призванную решить данные проблемы. У истоков этой школы стоит немецкий филолог, санскритолог, основоположник сравнительного литературоведения **Теодор Бенфей** (1809-1881). В 1859 он издал с немецким переводом сборник индусских рассказов «Панчатантра» (VI в. н. э.), снабдив издание большим предисловием, которому суждено было оказать огромное влияние на фольклористику [Benfey, 1859]. *Т. Бенфей, как и Я. Гримм*, стремился найти прародину всех сказок, сказки как жанра. Оба исследователя считали родиной сказки Индию и Среднюю Азию, однако сильно расходились во взглядах на время возникновения сказки. *Т. Бенфей* считал их более поздним явлением и отнюдь не мифологического происхождения.

Абсолютно новым в фольклористике является то, что текст «Панчатантры» сопоставляется (по индийским источникам в их различных версиях) с позднейшими переводами на названные языки. Таким образом, благодаря *Т. Бенфею* в фольклористику приходит метод критического анализа и сопоставления текстов.

Бенфей указал на поразительное сходство санскритских сказок с европейскими и со сказками других, неевропейских народов. Сходство сюжетов, по мнению *Бенфея*, вызвано не единством исходных форм воспитательного процесса у различных племён и народов, а культурно-историческими связями между ними, заимствованием; отсюда названия теории — «теория сравнительная», «теория заимствования», «миграционная теория», «теория странствующих сюжетов», «бродячих сюжетов». Следует заметить, что сторонники

мифологической школы не отрицали роли заимствований и миграции, но полагали, что одинаковые сюжеты могут возникать у родственных народов, как проявление народного, коллективного духа (теория полигенеза). *Бенфей* полностью отрицал полигенез сюжетов. Основным резервуаром, откуда европейские народы черпали материалы для поэтического творчества, по мнению представителей бенфеевской школы, являлась Древняя Индия. Согласно *Бенфею*, с индийской прародины сказки распространились в Евразии буддийскими проповедниками, главным образом, благодаря письменности.

Опираясь на исследование книжной истории «Панчатантры» *Бенфей* разработал общую теорию происхождения и распространения сказок. Эту теорию **Ф. Гейслер** сформулировал так: «Сказки имеют родину в Индии и являются формой проявления буддизма. Они сотворены богатой фантазией последователей религии, чтобы пояснять учения веры и служить в качестве примеров. Эти сказки просочились в народ, и затем они во взаимодействии повлияли на литературу. Этот круговорот длился до тех пор, пока проникшие в народ сказки не сравнялись полностью с уже имевшимися» [Geissler, 1954, с. 662].

В течение нескольких десятилетий эта теория пользовалась большим успехом у исследователей. Лагерь бенфеистов пополнился и из числа бывших сторонников мифологической школы. Так, например, **Б.И. Буслаев**, написавший яркий очерк в поддержку нового направления: «Перехожие повести и рассказы» [Буслаев, 1886]. В Германии теорию заимствований (наряду с *Т. Бенфеем*) поддерживали **Р. Кёлер**, **М. Ландау**, **И. Вольте**, во Франции — **Г. Парис**, **Э. Коскен**, в Англии — **А. Клоустон**, в Италии — **А. д'Анкана**, **Д. Компаретти**, в Чехословакии — **И. Поливка** и др.

В России с большим энтузиазмом и преувеличениями отстаивал бенфеевскую идею известный художественный критик **В.В. Стасов** (1824- 1906) в своей статье «Происхождение русских былин» [Стасов, 1894]. Теорию заимствования в течение долгого времени поддерживал и знаменитый академик **А.Н. Веселовский**. Так, например, в духе этой теории написан его труд «Из истории литературного общения Востока и Запада. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине» [Веселовский, 1872]. В духе той же школы заимствования написал свою большую работу «Экскурсы в область русского народного эпоса» по русскому фольклору» академик **В.Ф. Миллер** [Миллер, 1892]. Бенфеистами были **А.И. Кирпичников**, академик **И.Н. Жданов**, **М.Г. Халанский** и мн. др.

Несмотря на огромное влияние теории заимствования на фольклористику всех стран, все же постепенно обнаруживались и слабые ее стороны: поверхностное, недостаточно осторожное пользование приемами сравнения сюжетов и склонность говорить о заимствовании лишь на основе общего сюжетного сходства в сказках, былинах. Кроме того, уже в конце XIX века ученые обнаружили близкие сюжеты в фольклоре народов, которые по своему географическому расположению не могли иметь контактов. Это открытие подорвало теоретическую основу школы заимствования. Всё чаще исследователи начали говорить о её несостоятельности. Так, например, французский ученый **Жозеф Бедье** (1864-1938), автор монументального исследования «Фабльо» (Париж, 1893), высказывал общую скептическую мысль о безрезультатности изысканий по миграции сюжетов.

Надо сказать, что теория заимствований не могла убедительно раскрыть не только процесс распространения сказки, но и пролить свет на её исторические корни. Наиболее уяз-

вимым местом учения **Т. Бенфея** было утверждение буддийского происхождения сказки. Отказ от этой догмы подрывал основы его теоретических построений, поэтому бенфеисты должны были всячески отстаивать версию о буддийском происхождении сказки. Вместе с тем, отдельные сторонники школы заимствований допускали возможность скрещивания мифологической и миграционистской школ. Такую возможность допускал, например, **А. Веселовский**. Непротиворечивость данных теорий признавали и многие мифологи, которые не только не оспаривали в ряде случаев индийское происхождение и миграцию некоторых сюжетов, но и сами подтверждали. Они находили, что теория **Т. Бенфея** для них не является всеобъемлющей. По вопросам, связанным с происхождением сюжетов, они остаются при своих убеждениях, ибо генетический процесс **Т. Бенфея** не был вскрыт.

Идеи теории заимствований были восприняты и развиты **историко-географической** школой. В 1901 году в Хельсинки была основана международная федерация фольклористов, которой свойственны вполне определённые методические установки, позволяющие считать её школой. У истоков этой школы стояли финский ученый **К. Крон**, шведский ученый **К. Сидов** и датский ученый **А. Ольрик**. Основные теоретические положения этой школы были изложены финским ученым **Антти Аарне** (1867-1925) в его «Основы сравнительного изучения сказки» [Aarne, 1913] применительно к сказке и – более широко – **К. Кроном** в его работе «Фольклористический метод» [Krohn, 1926]. Выработанные этой школой методы изучения сказки сводятся к следующим приемам.

Исследуется обычно один какой-нибудь сюжет. Вначале устанавливается полный список всех известных вариантов данного сюжета. Материал располагается по группам народов – славянских, романских, германских, финско-угорс-

ких и т. д., а внутри групп – по отдельным народам. Для каждого народа имеется шифр (например R. F. – романцы, французы, S. R. – славяне, русские, S. R. W. – славяне, белоруссы и т. д.).

Стремление к исчерпывающей полноте характерно для данной школы, однако полнота всегда может быть только относительной. Со временем объём материалов все увеличивается. Кроме того, число записей, использованных для исследования сюжета, ничтожно по сравнению с тысячами имеющих место в народе действительных случаев рассказывания. Таким образом, правильность выводов невозможно обеспечить, стремясь ориентироваться только на полноту материала, которая в принципе не достижима.

Сам факт изолированного изучения отдельных сюжетов есть для сказки методическая ошибка. Здесь не учитывается закон перемещаемости мотивов из одних сказок в другие. Каждый мотив, как правило, рассматривается только в системе данного сюжета, тогда как межсюжетное изучение мотивов может показать совершенно иную картину.

Второй этап исследования предполагает анализ материалов. Составные части сюжета, мотивы, подвергаются тщательному сопоставлению. Фиксируются все особенности каждой такой части, чтобы установить, какие формы встречаются чаще. Наиболее регулярные формы объявляются основными, т. е. исконными и наиболее древними. Совокупность этих форм мотивов дает исконную форму сюжета, его праформу, или «архетип», т. е. форму, из которой развились варианты. Изучение национальных материалов дает возможность установить национальные и локальные версии (экотипы).

Представители историко-географической школы исходят из допущения, что каждый сюжет создается один раз в опре-

деленном месте и в определенное время. Между тем есть все основания считать, что сюжеты могут зарождаться независимо друг от друга. Исследователи, принадлежащие к этой школе, совершенно игнорируют тот факт, что сюжеты могут возникать один из другого, что они стоят в генетической связи друг с другом. При историческом, а не формально-статистическом изучении, архаические формы должны встречаться не наиболее часто, а наиболее редко, поскольку они вытесняются более поздними формами.

Третий этап исследования призван установить родину сюжета и его историю. Ставя перед собой такую цель, финская школа именует себя историко-географической. Для установления географического района возникновения сюжета используются те же статистические методы, что и установление праформы. Все данные заносятся на карту. Родина определяется путём формального установления максимального количества записей в карте у того или иного народа.

В действительности частота записей не соответствует действительному положению вещей. Там, где собирательская работа велась интенсивнее, должно наблюдаться большее количество записей, чем там, где собирательская работа велась слабее. Есть множество этносов, чья сказка почти совсем или даже совсем не охвачена собирательской работой.

На заключительном этапе по целому ряду косвенных признаков устанавливается история сюжетов, их переходы от одного народа к другому.

Здесь приведены только основные методические приемы школы. Разумеется, отдельные авторы пытаются всячески усовершенствовать методологическую базу своей школы, допуская некоторые нововведения, отклонения от общей схемы исследования, однако даже позитивные моменты не могут спасти школу от роковой ошибочности методических ос-

нов и предпосылок. Игнорируются исторические условия жизни сюжета (изучаются только тексты, иногда даже только сюжетные схемы), приобретает подобного рода исследованиям формалистический, безыдейный характер. Вместе с тем, капитальные монографии, как по сказке, так и по другим видам фольклора, выполненные представителями данной школы, являются серьёзным вкладом в фольклористику.

Большой заслугой школы следует признать, прежде всего, то, что одним из ее представителей (*А. Аарне*) создан указатель сказочных сюжетов. Потребности школы, связанные с посюжетным изучением сказки, требовали установления всех имеющихся сюжетов. Анализ накопленных материалов выявил ограниченность количества сюжетов при огромной их повторяемости по вариантам. Несмотря на несовершенство своей системы, указатель Аарне дает ответ на вопрос о количестве сюжетов, правда приблизительный. Указатель создан на материале ряда больших национальных сборников. Со временем был проанализирован расширенный материал, что вызвало необходимость дополнить указатель. Новое издание, с внесением дополнений, осуществлено было американским ученым *С. Томпсоном* [Aarne, 1961]. Этот указатель является международно признанным и по сегодняшний день.

На основе системы *Аарне* могут быть составлены указатели национальных репертуаров. Такие указатели составлены, например, для сказок скандинавских народов и многих других. К русскому материалу его применил *Н.П. Андреев*, снабдивший каждый сюжет библиографией.

Шаткость методологических предпосылок финской школы явились причиной критического отношения к ней со стороны основной массы исследователей.

Наличие огромных колониальных владений у Великобритании придало этнографическим, лингвистическим, фольк-

лорным исследованиям исключительное значение для этого государства. Английские исследователи фольклора постоянно сталкивались с многочисленными случаями поразительных совпадений в творчестве не только родственных друг с другом народов, но и далеко отстоявших друг от друга географически и исторически. Это оказалось совершенно невозможным объяснить простым заимствованием. На основе накопившихся наблюдений английским ученым *Эдуардом Тайлором* (1832-1917) (автором известной книги «Первобытная культура») и его последователем *Эндрю Лэнгом* (1844-1912) была выдвинута новая теория для объяснения сходства сюжетов и мотивов у самых разнообразных народов. Поскольку новая теория широко использовала этнографические данные, а термину «этнография» в Англии соответствует термин «антропология», эта теория получила название «*антропологической*». Её придерживались и развивали *Э.С. Хартленд*, *Дж.Дж. Фрейзер*, *А.Б. и Л.Б. Гомм*, *Р.Р. Маретт* (Англия), *В. Манхардт*, *Г. Узенер*, *Э. Роде*, *А. Дитерих* (Германия), *С. Рейнак*, *Э. Дюркгейм* (Франция), *Ф. Боас* (США), *Н.Ф. Сумцов*, *А.И. Кирпичников*, *А.Н. Веселовский* (Россия) и др.

Надо сказать, что в Европе были исследователи, которых можно считать предшественниками Э. Тайлора. Так, например, в Германии мысли близкие с воззрениями Э. Тайлора развивали в своих трудах *Т. Вайц* (1821—1864) и *А. Бастинан* (1826—1905).

Шеститомная «Антропология естественных народов» (1858—1872) *Т. Вайца* была посвящена созданию новой науки, которая должна была бы объединить антропологические, психологические и культурно-исторические подходы к анализу культур. Важнейшей задачей новой науки *Т. Вайц* считал изучение психических, моральных и интеллектуаль-

ных способностей людей. Он отвергал идею прямого влияния географической среды на культуру людей и исходил в своих исследованиях из идеи единства человечества. Между тем, к понятию географической среды необходимо подходить исторически и постоянно помнить, что Гея была женщиной. Игнорируя мать-землю, колыбель человечества, невозможно разобраться в истоках идейного единства человечества.

А. Бастиан одним из первых создал эволюционную концепцию культур. Его центральный труд «Человек в истории» (*Der Mensch in der Geschichte*, 1860) имеет подзаголовок «К обоснованию психологического мировоззрения». Книга состоит из трех томов, один из которых носит название «Психология и мифология». Автор использует психологический метод в исследовании культур и человеческого духа. Единством человеческой психики обуславливается единство человеческой культуры. Естественнонаучный подход *А. Бастиана* состоял в психологической интерпретации клеточной теории. «Клетки» или «измерительные единицы» были у *Бастиана* «элементарными идеями». По его мнению, они лежали в основе всех явлений и давали ключ к пониманию исторического развития, которое конкретно проявлялось в различных провинциях земного шара в виде «этнических идей» более высокого уровня организации, чем «элементарные идеи». Он стремился свести все многообразие явлений культур к немногочисленным основным элементам, совокупность которых и составляла его теоретическую конструкцию.

А. Бастиан глубоко прав, рассматривая единицы измерения в качестве элементарных идей. Вместе с тем, он не смог соотнести мифические универсалии с рефлекторными математическими построениями и выяснить природу изначальных мер, мерных пространств, образующих исходную сеть категорий, исходное мироздание.

Антропологическая теория основывалась на том, что все народы проходят, в общем, одинаковые пути развития и поэтическое творчество их совершается по одинаковым законам психологии, следовательно, совершенно естественно допустить самостоятельное зарождение поэтических сюжетов у самых различных народов в самых отдаленных друг от друга географических пунктах. В этой связи «антропологическая» теория эта называется еще «теорией самозарождения». Ряд представителей этой школы постулировали сходство условий быта разных народов и племён, вследствие чего она иногда формулировалась как теория бытового психологического самозарождения. Разумеется, идея бытового происхождения поэтических сюжетов явились громадным шагом вперёд, по сравнению с попытками искать истоки этих сюжетов в чуждых человеку стихиях.

Громадным шагом вперёд является и мысль о том, что все народы в своём развитии проходят через тождественные ступени. Цивилизованные народы некогда находились в том же состоянии первобытности, в каком ныне находятся «дикари». Эта точка зрения чрезвычайно расширяет область сопоставления культурных феноменов. В круг сравнений вовлекается и фольклор первобытных народов, который европейская фольклористика, в том числе и русская, совершенно игнорировала. Этот фольклор представляет собой наиболее раннюю ступень его развития, анализ которой открывает широкие исторические перспективы.

Исключительно важное значение антропологическая школа придавала «пережиткам» или «реликтам», т.е. остаткам в фольклоре элементов более ранних культур. Некоторые её представители сводили к «пережиткам» сущность фольклора. В понимании истории фольклора сторонники антропологической школы были эволюционистами. Для этой школы

характерно богатство вводимых в науку фактов, а также широта сопоставлений. Научная критика источников, характерная для многих трудов представителей антропологической школы, сохраняет значение для современной науки и позволяет весьма высоко оценивать достижения этой школы.

Мифологическая школа также занималась историческими сопоставлениями и утверждала, что сказка — остаток первобытного мифа, однако, первобытный миф реконструировала чисто гипотетически. При этом допускались грубейшие ошибки. Так, например, мифологи принимали за первобытный миф такие стадияльно поздние явления, как «Ригведа», представляющую собой продукт уже классовой, жреческой культуры. Новая школа фиксировала мифологию, фольклор первобытных людей во всей конкретности. Его описанием занимались многочисленные этнографические экспедиции, однако в сказке они видели не зачаток мифа, а его остаток. Это обусловлено, прежде всего, игнорированием тесной связи между стадиями социализации и трансформацией сказки в миф.

Э. Тайлор впервые в этнографической науке заговорил о единстве исторического процесса. Этот процесс ему представлялся эволюционным, причём развитие он трактовал как переход от менее совершенного к более совершенному. Так, например, он стремится доказать, что процесс развития орудий производства осуществляется путём перехода от простого к сложному. Между тем бионика, биология свидетельствуют, что живые орудия древнее всех придуманных орудий и бесконечно сложнее их, причём изначально мы знакомимся с человеческой конституцией, с человеческими органами, которые лежат в основе волшебной сказки, в основе мифологического сознания, которому свойственен антропоцентризм, антропоморфизм.

Плоский эволюционизм свойственен Э. Тайлору и в его воззрениях на духовную культуру, язык, религию и фольклор, осмыслить природу которых невозможно без учёта биоморфизма, антропоцентризма, свойственного древним учениям. Изучение воззрений первобытного человека привело Э. Тайлора к учению об анимизме (anima «душа, дух»). Анимизм — мировоззрение, которое не может быть выработано в ходе ориентации на бездушный примитив (камень, бронзу, железо).

Прямым продолжателем Э. Тайлора был Э. Лэнг. Его основные работы: «Обычай и миф», «Миф, обряд и религия», «Современная мифология», «Становление религии», «Магия и религия», «Социальные истоки», «Тайна тотема». В отличие от Тайлора, Лэнг привлекает для изучения фольклора и в особенности сказки явления социальной жизни. Вместе с тем суждения Ланга о социальной жизни сказочных и мифических персонажей, о социальных институтах, нашедших отражение в мифе, волшебной сказке, отличаются крайней прямолинейностью. Он явно не видит специфики сказочных персонажей и социумов. Так, например, герой может появиться из пальца, а в качестве невесты фигурировать лягушка. Между тем Лэнг, как и многие его последователи, проявляет склонность профанировать сказочные социальные институты, сказочные социальные отношения, сказочную действительность. Так, мотив трех братьев, из которых младший наследует престол, сводится Лэнгом к институту минората (т. е. права наследования младшим). Сюжет Амура и Психеи объясняется им некогда имевшимися брачными запретами и т. д.

Видным представителем антропологической школы был Джеймс Джордж Фрэзер (1854-1941). Его труды являются бесценной сокровищницей для всякого этнографа, историка культуры и фольклориста. Дж. Фрэзер изучал связи фольк-

лора с религиозными представлениями и социальными институтами. Его главный труд — «Золотая ветвь» сразу принёс ему мировую славу. Центральный вопрос, которому он посвящен, — это установление причин, по которым царь-жрец убивает своего предшественника. По теории *Фрэзера*, жреца убивали, когда его магическая сила начинала падать вследствие старости, однако существует множество фактов, которые были хорошо известны Фрезеру и вступали в непримиримый конфликт с его идеями. В мифах, сказках в жертву зачастую предназначают младших детей, причём далеко не всегда царских. Ни о какой убыли магической силы здесь речь не шла. Более того, известно, что издревле мёртвые герои, цари, божества, жрецы могли возвращаться к жизни. Понять законы жизни и смерти первых героев, жрецов, царей, как и природу первых царств, невозможно без осмысления природы сказочных чудес, которые магия, мистические обряды в лучшем случае имитируют, поскольку ни оживлять, ни омолаживать они в принципе не способны. Попытки Фрэзера пролить свет на тайну власти мифических царей-жрецов, на причины их регулярного умерщвления, ориентируясь на магию, в высшей степени наивны.

Книга *Фрэзера* «Фольклор в Ветхом Завете» [Фрэзер, 1985] посвящена уже фольклору в собственном смысле слова. Здесь вскрывается фольклорное происхождение многих библейских сказаний, считавшихся священными в христианской религии, приводится огромный сравнительный материал к ним и дается объяснение их происхождения из более ранних форм человеческой культуры. Это позволяет наглядно показать, как мифические сказания формируются на основе фольклора, однако Фрэзер не воспользовался возможностью такого показа. В этом труде он продолжил профанацию мифической и сказочной действительности. Так, например, он отождеств-

ляет всемирный потоп с обычным наводнением, игнорируя его чудесную природу.

Во Франции авторитетным представителем антропологической школы был *Люсьен Леви-Брюль* (1857—1939). Он начинал как философ, однако после знакомства с трудом *Дж. Фрэзера* «Золотая ветвь» заинтересовался антропологией. По методологии, принципам постановки проблем выступал как ученик социолога *Эмиля Дюркгейма*.

До *Л. Леви-Брюля* был принят постулат одинаковости законов мышления для народов всех времён. *Л. Леви-Брюль* попытался доказать, что разным типам общества и разным эпохам присущи разные типы мышления. Он стал автором теории первобытного до-логического мышления, которое отличается от современного логического. До-логическое мышление нечувствительно к опытному знанию, оно мистично. В любом явлении первобытный человек видит действие сверхъестественных сил. Применительно к такому мышлению *Л. Леви-Брюль* вывел закон партиципации (сопричастия): для первобытного человека предмет может быть самим собой и одновременно чем-то иным. Примером действия такого закона может служить тотемизм, когда человек верит, что он одновременно является и животным. Между тем природа тотемизма достаточно очевидна. Руки родителей, их пальцы (пасти), которые заботятся о нас, наказывают нас, вполне способны породить представление о матери-звере, отце-звере. В поздних трудах под влиянием критики учёный несколько отошёл от своих позиций.

На германской почве антропологическая теория получила некоторую переработку в трудах известного психолога *Вильгельма Вундта* (особенно в его многотомной «Психологии народов»), а также у немецких фольклористов *Лайстнера* и *фон-дер-Лейена*. У последних эта теория модифици-

ровалась в теорию «психологическую». Большое значение в процессе создания поэтических образов и фабул представителями этой школы отводилось состояниям сна и галлюцинаций. Одной из разновидностей психологической школы был «фрейдизм». Фрейдисты рассматривают мифологические и сказочные сюжеты как опосредованное выражение исключительных психологических ситуаций и реализацию сексуальных влечений, возможных в историческую эпоху образования семьи. **Отто Франк** связывает трансформацию мифологических сюжетов в сказочные с упорядочиванием семейно-родовых отношений. На верхушке семейной иерархии в патриархальном обществе находится отец, и сказка недвусмысленно разворачивает сюжет в интересах патриарха-отца. Сексуальное соперничество матери и дочери из-за отца вуалируется тем, что мать заменяется мачехой. При таком подходе полностью игнорируются тотемизм, специфика сказочного брака, сказочных персонажей, сказочных социумов.

Этнографическая теория имела сторонников и в России. Так, например, **А.Н. Веселовский**, начавший свою научную деятельность в духе бенфеевской школы заимствования, а затем освоивший положения антропологической школы, сочетая их с принципами эволюционной теории **Ч. Дарвина**, с теорией **Г. Спенсера**, сделал попытку нарисовать общую картину развития поэтических видов. В своем теоретическом (неоконченном) труде «Три главы из исторической поэтики» **А. Веселовский** использовал грандиозный материал мирового фольклора и сделал попытку установить закономерность развития поэзии на первых стадиях человеческой культуры [Веселовский, 1913].

Надо сказать, что далее признания «бытовых основ» фольклора сторонники антропологической теории не шли. Между тем обнаружить близость бытовых основ у жителей запо-

лярья и тропиков, у покорителей морей и жарких пустынь достаточно проблематично, если, конечно, игнорировать руки матери, первые месяцы нашего существования, которые полностью выпали из поля зрения этнологов и фольклористов. Это не позволило представителям антропологической школы пролить свет на схожесть мифологизированных мировоззрений разных племён и народов, отражающих начальные этапы человеческого бытия.

Представители антропологической школы много писали о том, что все народы проходят общие ступени развития культуры, что последующие ее периоды сохраняют в себе пережитки предшествующих, однако им не удалось преодолеть мысль о стихийности общественного сознания. Не пытались они также конкретизировать и рассмотреть истоки и смысл воспитательного процесса, который реально порождает единство человеческой психики, единство исходной образности. Знаменуя развитие фольклористики по сравнению с мифологической и миграционной теорией, антропологическая школа ещё не давала объяснения генезиса сходных явлений в фольклоре. Современная критика усмотрела в антропологической теории существенные методологические недостатки, главный из которых — признание спонтанности общественного сознания.

Становление школы, получившей название *исторической*, можно рассматривать как реакцию на крайности школы заимствований и мифологической школы. В отличие от мифологической школы и теории заимствования, эта школа стремилась объяснить русский фольклор, опираясь на русскую историю, выяснить, где и когда сложилось то или иное устнопозитическое произведение, какие исторические события лежали в его основе. Во главе с академиком **В.Ф. Миллером** (1848—1913) историческая школа занимала домини-

рующие позиции в русской фольклористике, начиная с середины 90-х гг. вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции и даже в первые годы после нее.

Следует отметить, что *В. Миллер* в течение многих лет работал в направлении школы заимствования и широко использовал сравнительный метод при изучении фольклора. Интерес к индоиранской (арийской) ветви индоевропейской языковой семьи привел *В. Миллера* к изучению языка и культуры осетин, прямых потомков европейских скифо-сарматских (аланских) племён. В ходе пяти поездок в Осетию (в 1879, 1880, 1881, 1883 и 1886 гг.) он основательно изучает язык, быт и верования народа, записывает фольклор. Эти исследования нашли отражение в его знаменитых «Осетинских этюдах». Первая часть этого труда содержит фольклорные тексты с русским переводом и комментариями [Миллер, 1881]. Вторая часть включает фонетику и грамматику осетинского языка, а также исследования религиозных воззрений осетин [Миллер, 1882]. В третьей части изложены результаты историко-этнографических изысканий автора [Миллер, 1887].

С середины 90-х гг. *В. Миллер* стал печатать статьи исходя из принципов исторической школы. Метод сравнительного изучения его перестал устраивать. *Миллер* всячески стремился связать изучение русского былинного эпоса с историей и выяснить историческую основу, на которой выросли сюжеты. Он предложил устранить разделение между былинной и исторической песней, поскольку считал, что любая историческая песня со временем должна трансформироваться в былинную, поскольку забудутся конкретные персонажи, конкретные обстоятельства. По формулировке *В. Миллера*, в фольклоре наблюдаются встречные процессы: поэтизация исторического факта и историзация поэтического сюжета. Статьи с

подобного рода идеями были им объединены в три больших тома «Очерков русской народной словесности» [Миллер, I, 1897, II, 1910, III, 1924].

Идеи *В.Ф. Миллера* получили широкую поддержку, что привело к становлению исторической школы. Крупными представителями этой школы были *Н.П. Дашкевич*, *Л.В. Марков*, *С.К. Шамбинаго* и др. Представители исторической школы полагали, что у истоков всякого фольклорного произведения лежит какой-либо исторический факт. В отличие от мифологической школы они не пытались фантазировать по поводу истоков фольклорных явлений, их прародине или о праязыке, а предпочитали последовательно снимать пыль веков, слои «напластований» с памятников словесности, чтобы выделить историческое ядро. В основе исторической теории лежало стремление установить конкретные связи фольклора с историей народа. Надо сказать, что они стирали пыль веков недостаточно усердно, поэтому им не удалось выделить подлинное историческое ядро древней словесности, которое неразрывно связано с нашим детством, с нашим сказочным миром, с нашими детскими подвигами, которые со временем стали приписываться взрослым людям.

Следует заметить, что у *В. Миллера* были предшественники. Задолго до него попытки исторического объяснения русского фольклора были сделаны *Л.Н. Майковым*, *Н.П. Дашкевичем* и *М.Г. Халанским*.

Несомненно, историческая теория имеет более серьёзные основания по сравнению с теорией заимствования. Попытки искать истоки фольклора в исторической действительности вполне оправданы, однако надо помнить, что подлинная человеческая история, история наших героических подвигов начинается с нашего младенчества. Подобно многим исследователям, *В. Миллер* не понимал специфики эпичес-

ких героев, эпических сюжетов, сформированных сказочной действительностью, сказочной историей. Игнорирование этой специфики привело к тому, что концепция и научный метод *В. Миллера* были подвергнуты критике рядом учёных, отмечавших его недооценку природы эпоса, произвольность исторических сближений, ошибочность его положений об аристократическом происхождении былин. Его доказательства, сопоставления фактов исторического и литературного порядка бывали часто натянуты и далеко не всегда убедительны. Те же прегрешения присутствовали в методе и в работах его учеников и последователей: *А.В. Маркова, С.К. Шамбинаго, Б.М. Соколова* и др. Их произвольное толкование имён, географических названий, сближение деталей в ущерб содержанию фольклорного материала привело к ошибочным представлениям о природе былин.

Структуралистский метод ориентирован на выявление инвариантных отношений в ходе различного рода преобразований. Все различные превращающиеся друг в друга объекты являются различными вариантами универсального объекта, который и является главным объектом познания в структурализме. Очевидно, что таким объектом является, прежде всего, система мер, которая используется при описании и осмыслении всего и вся. Игнорируя её невозможно пролить свет на истоки мифологического сознания, на истоки мифологических универсалий.

С середины 1950-х гг. структурализм становится характерным направлением мировой фольклористике. Широкий интерес к структуральным исследованиям в фольклористике был вызван, прежде всего, работами *Клода Леви-Строса* (1908-2008) «Структурная антропология» [Levi-Strauss, 1958] и «Мышление дикарей» [Levi-Strauss, 1962]. На роль основателя **структуральной фольклористики** с полным основа-

нием претендует также *В.Я. Пропп* (1895-1970), опубликовавший в 1928 г. «Морфологию сказки», в которой использован ярко выраженный структуральный подход.

В. Пропп рассматривает сказку как единую структуру, в которой существуют постоянные и устойчивые элементы: функции. Эти функции не зависят от того, как и кто их осуществляет, число функций ограничено, последовательность неизменна. В качестве примера *В. Пропп* приводит следующие случаи:

1. Царь даёт удальцу орла. Орёл уносит удальца в иное царство (Аф. 171).

2. Дед даёт Сученку коня. Конь уносит Сученку в иное царство (132).

3. Колдун даёт Ивану лодочку. Лодочка уносит Ивана в иное царство (156).

4. Царевна даёт Ивану кольцо. Молодцы из кольца уносят Ивана Ивана в иное царство (156); и т.д. [Пропп 1928]

В приведённых случаях имеются величины постоянные и переменные. Меняются названия и атрибуты действующих лиц, не меняются их действия, или функции. Отсюда *В. Пропп* приходит к мысли, что сказка нередко приписывает одинаковые действия различным персонажам. На этом основании он предлагает изучать сказку по функциям действующих лиц. По мнению *Проппа*, функций – всего 31, причем не в каждой сказке обязательно присутствуют все, – отлучка, запрет, нарушение запрета, злодей (отрицательный персонаж), соучастие (злодей обманывает героя, который невольно делается его пособником), несчастье, беда (недостаток), активное противодействие, оставление героем дома, помощник (даритель), магическое средство, сражение с врагом, ранение героя, побежденный враг, устранение недостачи (беды), возвращение домой, ложный герой, наказание лож-

ного героя, преобразование (признание подлинного героя и получение им нового статуса), женитьба, воцарение на троне.

В волшебной сказке, по *Проппу*, встречаются семь типов персонажей: злодей, помощник, даритель, искатель, гонец, герой и ложный герой. При отсутствии некоторых персонажей его функции передаются самому герою. Анализируя последовательность их действий, *Пропп* создал модель метасюжета волшебной сказки в виде линейной последовательности функций действующих лиц. Это, безусловно, крупнейший вклад в науку о сказке.

Метод синхронного структурного анализа и те выводы, которые были сделаны ученым относительно объекта анализа – волшебной сказки – стали предметом широкой научной рефлексии лишь через тридцать лет. Расцвет формализма, структурализма в фольклористике наступил в 60-х – первой половине 70-х гг. XX века, когда вслед за работами Леви-Строса, а также фактически нового открытия «Морфологии сказки» *Проппа* появились работы таких исследователей, как *А. Греймас, А. Дандис, К. Бремон, Е.М. Мелетинский* и др. Так, например, Клод Бремон, сводит число обобщенных сказочных функций к шести, которые, по его мнению, обобщают более конкретные функции *В. Проппа*. Эти функции таковы: ухудшение (вредительство с точки зрения жертвы) — улучшение (ликвидация вредительства), недостойное поведение (вредительство с точки зрения антагониста, козни ложного героя) — наказание и, наконец, заслуга (прохождение предварительного или основного испытания) — награда [*Bremon, 1977*].

С учётом того, что «разграничение персонажей сказки и их функций может трактоваться как частный случай разграничения термов и предикатов», *И.И. Ревзин* обосновывает следу-

ющее общесемиотическое обобщение положений *В. Проппа* [*Ревзин, 1975, с. 77—91*].

I. Постоянными элементами текста являются предикаты.

II. Число термов незамкнуто, а число предикатов ограничено.

III. Множество предикатов действия частично упорядочено в том смысле, что всегда существуют такие два предиката, что при появлении обоих в тексте их порядок предопределен. Иными словами, между предикатами существуют системные, до-текстовые отношения логического вывода.

Эти положения верны не только для сказок, но и для связанных повествовательных текстов вообще. Нет ничего удивительного в том, что после всплеска произошёл резкий спад интереса к структуралистским исследованиям в фольклористике.

Стремление *Проппа* абстрагироваться от природы сказочных персонажей вызвало недоумение даже у горячих пропагандистов семиотического подхода. Так, например, *Ю. Степанов* пишет: «Как ни парадоксально, стремясь к конкретности в синтаксическом смысле, *Пропп* ударился в крайнюю абстракцию в семантическом смысле и приблизился здесь к одному из самых абстрактных структурализмов — доктрине Копенгагенской школы... *Проппа* заботило то, чтобы представить функции так, как “понимает их народ”, но его мало заботили персонажи, хотя и они — отражение чего-то в этом народном мире. Он хотел оставить персонажи не тронутыми, как индивидуальные и вариативные элементы сказки, уберечь их от структуралистического разложения, а в результате упустил их связь с реальным миром» [*Степанов, 2001, с. 16*].

В своей книге «Исторические корни волшебной сказки» *В. Пропп* попытался связать истоки волшебной сказки с обрядами инициации, практикуемыми в первобытных обще-

ствах, однако эта попытка не нашла понимания у многих исследователей. Дело в том, что главными персонажами сказки зачастую являются лица женского пола, участие, которых в обрядах инициации не зафиксировано.

Проведённый обзор основных школ в фольклористике со всей очевидностью показывает, что из поля зрения исследователей полностью выпали истоки нашего бытия, сказочная обстановка, в которой мы изначально пребываем, наши сказочные подвиги, исходный логический аппарат, исходные меры, вычислительные системы. Всё это привело к тому, что сказочные, чудесные, сверхъестественные процессы трактуются как неестественные. Между тем, роль этих процессов в антропо-социо-культурогенезе трудно переоценить. Только учитывая колыбель человечества, изначальные универсальные формы бытия, воспитательного, мыслительного, знакового процессов можно пролить свет на сказочные универсалии, на исторические корни волшебной сказки, на её изначальный смысл и социальные функции.

III.2. Природа сказочных существ и социумов и их роль в исходных формах семиозиса, социализации, инкультурации

Метаязык (звуковой язык) способен подсказать, что героями жестовой сказки изначально были руки (греч. *chiêro* «рука»). В работах автора данной диссертации «О природе вещей и педагогической археологии» [Воронцов, 2009], «Подлинные истоки волшебной сказки» [Воронцов, 2011], «Новый взгляд на природу мифа и волшебной сказки» [Воронцов, 2011] впервые показано, что сказочные персонажи, сказочные социумы, как и весь сказочный мир, порождены техниками тела младенчества. В этих работах также показано, что материнские руки являются не только исходным Универсумом, на-

шедшим отражение в сказке, но и исходным знаковым, а также исходным логическим аппаратом, посредством которого мы учимся делить, складывать, держать в уме, пользоваться мысле-формами, разбираться в исходной сети категорий, позволяющей схватывать и осмысливать всё и вся.

Исходная сеть категорий, исходная матрица, исходная система координат покрывают весь рукотворный Универсум (рис. 10). Они нераздельны с ним и отражают структуру Универсума при всех его трансформациях. Эта сеть категорий может проецироваться на окружающие объекты, структурируя, описывая, координируя их. Так, например, чисто рефлекторно, они могут накладываться на больные органы. В принципе эта сеть может застить («засетить»), заначить, обозначить весь белый свет, если наложить её на лицо. В сети можно манифестировать не только ост, вест, но и самые разные вести.

Исходная матрица, пальцы является первым плацем, паласом, матрацем, матом, на которых мы возлежим, пребывая на родительских руках — колыбели человечества. Эта колыбель существовала задолго до появления первого человека. Дело в том, что родительские руки существуют и у обезьян. Реально именно этот мат является исходным материальным миром, который мы осваиваем на заре своей истории. Ис-

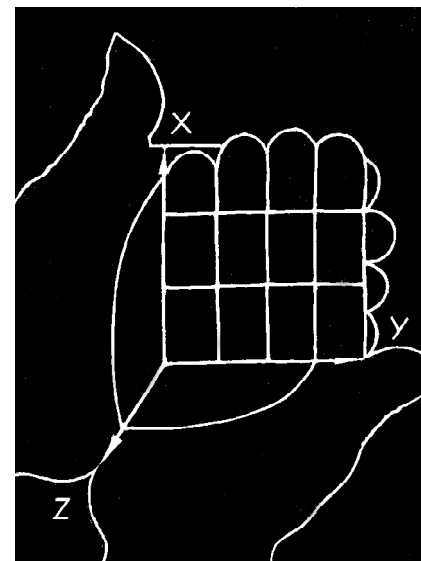


Рис.10. Рукотворный космос
(Универсум, матрица)

ходная сеть категорий очевидна, ощутима, поэтому этот исходный мир мысле-форм являются интеллигибельным и сенсигилным одновременно. Способность исходной системы категорий схватывать всё, что попало, не может вызывать сомнений. Отразившиеся в чудесных книгах, таблицах судебных геометрические структуры оказалась очень кстати при описании объёмов понятий, а также самых разных материальных процессов. О древности математических структур свидетельствуют не только чудесные книги, сокровенная печать, но и археологические находки. Археологи рассматривают математические структуры в качестве древнейших знаков. Без таких структур, знаков даже обезьяны как без рук.

Две руки являются дверками в сказочный мир. Знакомство со сказочной матрицей, порождённой руками, позволяет системно осмысливать сказку, реконструировать образы сказочных героев, а также понимать, что сказочные существа неразрывно связаны с суставами рук, пальцами (пальцами). Сказочные звери — это изначальные цифры, шифры, коды, которые возникли вместе с языком жестов. Сказочный язык зверей, сказочные коды могут воспроизводиться чисто рефлексивно. К ним мы регулярно прибегаем сознательно, демонстрируя зверскую боль, помогая врачу в диагнозе, прогнозе, обучая младенцев сочувствовать, сострадать, жалеть, любить. Нет ничего удивительного в том, что сказки о животных принадлежат к самым архаичным сказочным пластам, отразившим предельно архаичные техники тела, сказочные социумы.

Пальцы (пальцы) рук, которые формируют сказочную сеть, не только демонстрирующую напасти, но и заботятся о нас изначально. За нас они делают буквально всё. Они породили представление о животных-предках, звероподобных родителях, учителях, спасителях, чудо-вещах, чудовищах и т. д.

У матери две руки, две пальцы (пальцы), поэтому исходная **матрица** состоит из двух половин: **матери и отца**. Таким образом, язык жестов отнюдь не исключает различения слов по родам. Звуковой язык (метаязык), язык жестов (техника тела), подсказывают, что родители (англ., франц. **parent**) изначально выступают в качестве первого **принтера**, первого выразительного средства, с которым связаны первые осмысленные впечатления, первые печатные сказы, таблицы судебных, книги мёртвых и т. д. Со сказочной семьёй, с матрицей, сетью категорий мы впервые детально знакомимся, обучаясь сетовать, разбираясь в горстях, горестях, сказочных **чудо-вещах, чудовищах**, воспроизводимых материнскими руками.

Метаязык, а также жесты подсказывают, что **пальцы** на руке и составляют первого **пальца**. Эти звероподобные пальцы, пальцы, патроны заботились о детях в те времена, когда самцы абсолютно не участвовали в воспитательном процессе, и вся забота о детях лежала на плечах самок. Вторая рука (собственно мат, мать-земля) прикладывается непосредственно к телу при обозначении матери, разметке больного места (благой мат). В дальнейшем руки, выполняющие знаковые функции, мы будем называть сказочным пальцем (отцом), сказочной матерью (матерью-землёй), а родителей в современном представлении — просто матерью, отцом или лицами женского и мужского пола.

При агонии, смертельной боли сказочный палец покрывает сказочную мать (мат), образуя матрицу. Эта матрица позволяет структурировать больное место. Наложение рук, сведение рук, свадьба, покрытие, брак изначально рассматривались как смертельная схватка между полами, как знак, бирка. Связь марьяжа со смертью можно проследить на обширном лингвистическом, фольклорном, мифологическом материале. Глубоко права В.К. Соколова, которая в статье «Об

историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре)» пишет: «Сходство здесь генетическое: метафора смерть — свадьба возникла на основе древних представлений» [Соколова, 1977, с. 192].

Изначально женихи, жёнушки были знаками, значками, заначками. Именно сказочная семья породила семиозис, а также мыслительный процесс, в предельной строгости которого сомневаться не приходится. Любые попытки отождествления сказочных родителей, сказочных форм брака-смерти с современными представлениями о родителях, браке при осмыслении истоков сказки не имеют оснований. Между тем такие попытки в фольклористике традиционны. Так, например, полностью игнорирует природу сказочного брака В.Я. Пропп. Он пишет: «Герой ищет невесту вдалеке, а не у себя. Возможно, что здесь отразились явления экзогамии: очевидно, невесту почему-то нельзя брать из своей среды» [Пропп, 1986, с. 22]. Выводя сказку из мифологизированных обрядов, он забывает, что у мифических героев было в обычае нарушать экзогамию, а инцест был в порядке вещей.

Сказочные герои (греч. *cheir* «рука»), сказочные существа зачастую непосредственно соотносятся с суставами рук (Мальчик с пальчик, мужичёк-кулачёк, шиш, дюймовочка), поэтому нет оснований искать истоки сказочного социума вне протоязыка (языка жестов, техники тела), а также выводить сказочные персонажи из мифологизированных обрядов. Именно сказочные герои, техники тела проливают свет на широкий спектр мистических обрядов, мифических персонажей.

В сказках сказочные говорящие и мыслящие животные регулярно похищают сказочных женщин, держат их в заточении и от этого брака рождаются сказочные существа, сказоч-

ные герои. У народов Европы наибольшее число текстов, повествующих о том, как медведь унёс женщину в свою берлогу и прижил с ней сына, относится к жанру сказки. Тюркские языки делают природу подобных медведей предельно очевидной (тюрк. а:йа «ладонь», айы «медведь»; а:к «сеть», акка «отец») [Севортян, 1974, с. 761-762]. Исходные матрица, сети, стены позволяют увидеть



Рис.11. Кентавр

первые застенки, в которых содержатся матери, а также сказочные дети, рождённые в исходном браке (матрице).

Суставы рук (сказочные родители) могут без проблем порождать коз, единорогов, кентавров (рис. 11). Рождение сказочного героя может происходить прямо из пасти (пяти), головы животного. Сказочные герои могут проникать в головы животных: входить в одно ухо, а выходить из другого. Следует сказать, что в сказках регулярно попадают такие персонажи, как Иван коровий сын, Иван Быкович, Иван Сученко, Медведко. Таким образом, тотемизм, рождение героев наиболее детально и документально освещены именно в сказке.

Обращение к рукам, к подлинным героям позволяет понять, почему у бездетных родителей сыном становится палец. Пальцы рук проливают свет на сказочные живые палицы, которые могут выскакивать из кисета (кисти). Сказочные палицы (бактерии) являются сказочными богатырями,

сказочными богатырскими паляницами. Может показаться, что в настоящее время пеленать палец и нянчиться с ним никому и в голову не придёт. Между тем, порезав палец, мы тщательно бинтуем его и нянчимся с ним. Аналогичным образом поступают с пальцем и сказочные старики и старухи. Таким образом, обращение к жизненной практике позволяет постигать смысл древних учений о подлинных снастях, о подлинных человеческих ценностях.

По вполне очевидным причинам мифические существа могут трансформироваться друг в друга. Так, например, чтобы превратить сказочную козу в волка или гуся, достаточно сменить позиции пальцев. Наши палицы, бактерии, богатыри могут принимать самый различный облик. Так, например, в былине «Добрыня Никитич», колдунья Марина превратила Добрыню в гнедого тура Золотые Рога:

Воротила тут она было богатыря

Тым было туром да златорогим...

[Былины, 1986, с. 211].

Целые единицы сказочной матери, её суставы дают представления о первых существах, челядинцах, уникамах, юнаках, внуках, датах, детях, дедах, бабках и т. д. Наши птахи (пятаки), естественные шкалы позволяют пролить свет на природу сказочных соколов, в которых оборачиваются герои, ударившись о мать-землю. В дальнейшем подобного рода детей, стариков, существ мы будем называть сказочными детьми, стариками, существами.

Пясти (пасти) родителей породили представления о небе (нёбе), небесах обетованных, а также о небожителях. Касаясь кончиком большого пальца подушечек на остальных четырёх пальцах, мы можем познакомиться не только с 12 мышцами, но и с 12 месяцами, которые могут накормить и обогреть, а также сурово наказать.

Угодить пальцем в небо можно при счёте на пальцах. В сказках богатыри часто забрасывают палицы в небо, причём возвращается она через день, другой, третий. Так, например, в сказке «Иван Попялов» герой подкидывает палицу в гору и через сутки ловит её, подставив свой лоб. Аналогично он поступает со второй и третьей палицей [Аф., № 135]. Такое вполне возможно при подсчёте суток или дней на пальцах, с которыми связаны исходные представления о палицах (бактериях), богатырях. Соотнести Попялова логично с большим пальцем, который склонен ловить палицы на свою голову при счёте на пальцах.

Сказочные персонажи, породившие количественные представления, могут трансформироваться в кольца, которые образуются, например, при счёте на пальцах (перстах). «Купеческий сын выскочил из воды и сделался перстнем» [Аф., № 252]. Из колец могут появляться слуги.

В руках, в нашей исконной обители, располагаются исходные меры, исходные миры, исходные царства. При счёте на пальцах кольца, колобки, клубки могут перемещаться, перескакивая из одного царства в другое. «Шарик, — говорит, — доведёт тебя до средней сестры, а в этом колечке всё медное царство» [Аф., № 129]. Медное царство следует искать в мизинце. Подсчитав количество суставов на пальцах, на исходной матрице, несложно догадаться, почему в сказках говорится о трёх десятках царств. Скакать через эти царства приходится при диагностике, надавливая на них поочерёдно. Таким образом, сказочные дальние страны расположены в наших дланях, а персты, жменя матери являются нашей первой пристанью, первой приштиной («землёй»).

Особенностью сказочных зверей является то, что они могут заверять, общаться между собой и с людьми, поскольку обладают особым языком. Сказочные животные могут быть

плачами, поскольку пальцы позволяют манифестировать плач. Так, например, в русских народных сказках в роли плачей выступают лиса [Аф., № 22], медведь [Там же. № 21], волк [Там же. № 22]. Постигнув язык зверей, птиц, герой становился необычайно мудрым и проницательным. Он мог вылечить любую болезнь, найти сокровище, которое изначально ассоциировалось с кровавой раной.

Сказочные животные обладают руками. Так, например, Ворон Воронович предлагает Ивану-Покати-Горох поздороваться: «Стали здороваться, друг дружке руку дали, из ногот только кровь пошла у того и у другого» [Смир., № 11]. Змей вызывает Покатигорошка на борьбу, но последний говорит: «Дай руку, я подержу, — попробуемсе так: хто сильнее!» [Аф., № 134].

Кроме сказочных отца, матери, а также связанных с ними титанических существ, которые носят нас на руках в раннем детстве, существуют руки младенцев. Именно они породили представления о сказочных маленьких героях (греч. *cheir* — «рука»), побеждающих звероподобных отцов-людоедов, чудовищ, которые держат в заточении сказочных и обычных матерей, старших братьев, сестёр. В мифах молодые герои часто фигурируют как новые поколения богов, которые призваны свергнуть старых.

Надо сказать, что грудные дети склонны возиться в грязи, они не моют руки, ведут предельно паразитический образ жизни, отличаются крайне низким интеллектом. Нет ничего удивительного в том, что в фольклоре широко представлены герои, которые изначально отличаются крайней неопрятностью, ленью, отсутствием интеллекта и только со временем превращаются в красивых добрых молодцев. Для фольклора индейцев, например, характерен образ «грязного мальчика». Пальцы породили представления о плешивых героях. В сказ-

ках тюркских и монгольских народов фигурирует «лысый паршивец».

Подобно Илье Муромцу, многие герои изначально абсолютно ничего не делают. «У Ахмеда была старая мать, и жили они в маленькой хате. Он был настолько ленив, что ел только тогда, когда прохожие клали ему пищу прямо в рот; если же они этого не делали, он оставался голодным» [А.ск., с. 132]. Ахмед зачастую забывал даже своё имя (мотив «незнайка»). «Было то или не было, а у одной женщины было три сына и дочь. Самый младший из сыновей был немного придурковатый и целый день только и делал, что катался в золе» [Т.н.ск., с. 174]. «Когда-то была вдовья женщина, и был у неё лентяй — плешивый сын» [Там же. С. 46]. Во всех приведённых случаях герой характеризуется как существо никчёмное, что, впрочем, не мешает ему совершать такого рода подвиги, которые вызовут восторг и умиление у окружающих. Так, например, татарская сказка «Глупый сын» начинается так: «В прежнее время были у одного старика три сына, третий был дурень». Заканчивается она тем, что «дурень, став очень умным человеком, после смерти падишаха вместо него остался падишахом» [ТНТ, № 46].

Маленькие герои могут оказаться не только существами никчёмными, но и отвергнутыми обществом. Дело в том, что по мере отхода от тотемизма менялось и содержание древних сказаний. Древние сказки, в которых маленькие герои воспитывались родителями-животными, со временем трансформировались в сказки и мифы, в которых маленькие герои оказывались покинутыми родителями и воспитанными животными в лесу. Звероподобная **мать их** со временем трансформировалась в злобную **мачеху**, которая всячески стремится погубить пасынков, отправить на верную гибель в лес и т.д. Исследователи, занятые изучением природы сказочных де-

тей, культурных героев склонны игнорировать их знаковый характер и соотносить с обычными детьми.

Руки, которые являются естественными чарами (чарками), могут прижиматься к лицу, телу чисто рефлекторно, символизируя горе, боль. Чары, нападающие на человека, породили множество сказок о чертях, чародеях, злых волшебниках, колдунах, заточающих женщин, детей в сказочных чертогах. Чары, в которых мы изначально обитаем, породили представления о сказочных царях, царствах. Сказочница *А.А. Слепая*, на просьбу собирательницы *И.В. Карнаухова* рассказать сказку, заявила: «Ну, это, милая ты моя, опять про чаря. Как хошь! Хошь пиши, а нет — не надо. Теперь чари не в почёт пошли, а только я в старину слыхала» [Карнаухова, 1934, № 2]. Очевидно, что природа этих царей и царств знаковая. Их не следует отождествлять с царями и царствами, которые находятся в поле зрения этнографов, историков.

Сеть из пальцев рук породила представления не только о стенах, застенках, но также о грозных стихиях, похищающих людей. Так, например, руки (греч. *cheir*) породили представления не только о храбрецах, героях, но и о вихрях, похищающих детей, женщин. «Пошла царица со своими мамушками и нянюшками прогуляться по саду. Вдруг поднялся сильный вихрь — что и боже мой! Схватил царицу и унёс неведомо куда» [Аф., № 129].

Надо сказать, что мамыши учат своих чад, причём не только сказочных, сетовать, накладывать координатные сетки, пальцы (палы), мерки на больные места с ранних пор. В мифах, сказках эта практика отразилась в форме желания родителей содержать своих детей в подполье, в застенках, мраке, боясь за их здоровье. «Только папаша с мамашей не велели (своим двум сыновьям) показывать никакого свету семь лет» [Ж. ст., с. 367]. «Она его очень сберегала, из комнаты не вы-

пускала» [Худ., № 53]. «Король берёт их пуще глаза своего, устроил подземные палаты и посадил их туда, словно птичек в клетку, чтобы ни буйные ветры на них не повеяли, ни красное солнышко лучом не опалило» [Аф., № 140]. Касаясь большим пальцем четырёх смежных пальцев, мы сможем нащупать не только кварту (меру), но и обнаружить первую квартиру, камеру, которыми мы пользуемся, когда сетуем, стесняемся.

Забываясь о нравственности детей, родители приучают их стыдиться, прикрывать лицо сетью из пальцев. Застенчивость не могла не отразиться в сказке. «И приказал царь в земле выстроить комнаты, чтобы она там жила, день и ночь всё с огнём, и чтоб мужского пола не видала» [Худ., № 110]. «Испостроили ей темницу» [Ончуков, 1908, № 4]. В сказках детей, девиц часто заключают в башни, замки без окон и дверей. «Он побаивался, чтоб не забаловалась. И посадил ю в высоку башню. И дверь каменщики заложили» [Карнаухова, 1934, № 42].

В другой сказке говорится о девушке: «Её велели в каменный столб закласть... Оставили окошечко, чтоб ей подавать по стаканчику водицы да по кусочку сухарика из суток в сутки» [Худ., № 21]. Чтобы увидеть этот столб, достаточно сложить из пальцев сеть и прижать её ко лбу. Обернуться в соляной столб можно, если заплакать в такой позе.

Издревле скрывать лицо от посторонних побуждали и замужних женщин, причём отнюдь не сказочных. «У одного там короля есь красавица-хозяйка, портрет бы с ней снять, а она всё в маски ходит» [Смир., № 303]. Эти маски (хари) и породили представления о вихрях-похитителях. Лица любого пола могут стать их жертвами.

Приведённые наблюдения показывают, что в сказках дети и взрослые часто оказывались в замкнутых пространствах, в

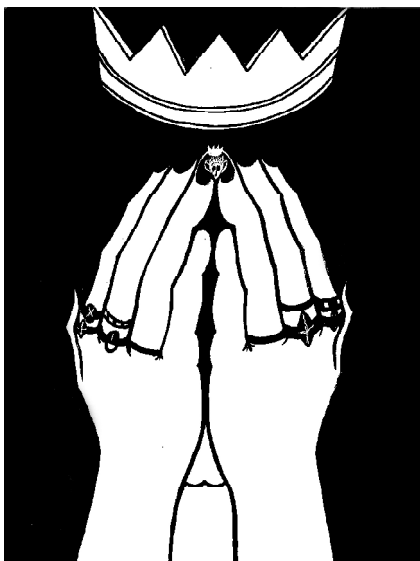


Рис. 12. Кощей

намеренной или сознательной изоляции. Они могут действительно страдать, прикрыв лицо или больное место руками, однако гораздо чаще всего это происходит на почве притворства, стремления разжалобить.

Надо сказать, что высокие башни, скрывающие лица красавиц, не могут смутить малолетних героев. Они готовы пробраться туда, цепляясь за их косы. Ухватив за длинную косу, можно побудить красавицу наклониться.

Эту существенно облегчает процесс проникновения в рукотворную башню, скрывающую её лицо. Нет ничего удивительного, что в сказках красавицы, томящиеся в башнях, замках нередко отличаются длиной волос. «Никуда она из терема не выходила, вольным воздухом царевна не дышала; много у ней и нарядов цветных и камней дорогих, но царевна скучала: душно ей в тереме, в тягость покрывало! Волосы её густые, златошелковые, не покрытые ничем, в косу связанные, упали до пят, и царевну Василису стали величать: золотая коса, непокрытая коса» [Аф., № 560].

В роли сказочного похитителя, заточителя в сказке может фигурировать, например, Кощей Бессмертный. «В некотором царстве, в некотором государстве жил-был царь. У этого царя было три сына, все они были на возрасте. Только мать их вдруг унёс Кош Бессмертный [Аф., № 156]. Следует заметить, что в тюркских языках *кош* (птица) [ТРС,

1966]. Наши птахи (пятаки), дактили, птеродактили позволяют без всяких проблем реконструировать облик злодея, регулярно похищающего матерей, сестёр, красавиц (рис. 12).

Руки позволяют реконструировать злые чары, повергающие сказочных красавиц в сон, увидеть воочию царство ужасного Кощея (рис. 13). Кощеево царство (сложенные ладони) напоминают о космическом яйце, из которого появился мир, в котором мы изначально обитаем, пока нас не сбудут с рук. Чтобы покончить с Кошеем, похищающим любимые лица, необходимо раздавить яйцо.

Структура Кощея, его царства позволяет пролить свет на жар-птиц, змей, огненных драконов (рис. 14–15), которые регулярно похищают любимые лица. Есть все основания считать, что Кощей склонен похищать женщин по их согласию. Самым ярким подтверждением власти женщин над Кошеем является образ Кощея-жертвы, Кощея-пленника, который держится в заточении в подвешенном состоянии по приказу женщин. Заходит герой в запретное помещение и видит: «висит Кощей Бессмертный» [Ончуков, 1908, № 167]; «сидит «на цепях тридцать шесть лет Кощей бессмертный» [Красножёнова, 1937, № 20]. Виновник своего бедственного положения страдалец обычно не скрывает. Он признаётся герою, что «повесила мне твоя Марья Кирбитов-



Рис. 13. Кощеево царство



Рис. 14. Жар-птица

на» [Романов, 1891, № 25], или: «Ведь тридцать шесть лет твоя жена держит меня здесь и не даёт ничего» [Красножёнова, 1937, № 20]. Образ Кощея (рис. 12) со всей наглядностью свидетельствует, что подвешен он в темнице отнюдь не без участия женских рук.

Наш сказочный патер (нем. *fater*) проливает свет и на природу ветра, который регулярно захватывает сказочную мать, её детей и уносит в своё логово. «Вдруг сделался сильный ветер, поднялся клубок песок, вырвало из рук няньки дитя и унесло неизвестно куда» [Худ., № 53].

Поиск любимого лица и соответствующие подвиги является весьма распространённым сюжетом, причём не только волшебной сказки, но и мифа. В качестве чудовища, с которым сражаются юные герои, часто выступает сказочный зверь-патер, держащий сказочную мать взаперти. В диагностических целях очень важно бывает добраться до сказочной матери, поэтому сказочного отца часто свергают. Таким образом, исходная матрица проливает свет на загадочные мотивы, связанные со стремлением героев свергнуть своего отца, занять его место, получить руку матери. Все фантазии З. Фрейда по поводу эдипова комплекса не имеют оснований. Расправиться с патером мифических, сказочных героев побуждает жалость, а не эротические устремления. Смертельные схватки богатырей-отцов со своими

сыновьями-богатырями, дочерьми-богатыршами нашли яркое отражение в русском фольклоре.

Со временем ребёнок в качестве любимого лица начинает выбирать не только мать, но и иных представительниц женского пола. Научившись расправляться со сказочным патером, прикрывающим сказочную мать, маленький герой приобретает навыки расправляться и с другими сказочными патерами, скрывающими любимые лица. Это всегда вызывает бурные восторги притворщиц, абсолютно не сочувствующих своим сказочным отцам. Более того, зачастую именно невесты подсказывают героям, как можно расправиться со сказочными отцами, держащими их взаперти.

В сказках часто фигурируют супруги людоедов, а также животные, чудовища, богатыри, которые насильно держатся в заточении или оказываются заколдованными. Они активно помогают маленьким героям бороться с людоедами, похитителями, заточителями.

Уважительное отношение к сказочным существам способно превратить их в сказочных помощников. Так, например, в татарской сказке «Белый змей» в качестве помощника героя выступает Белый змей, который даёт герою мудрые советы [ТНТ, с. 217–221], а в сказке «Дикий гусь» помощницей героини является корова, которая дела-

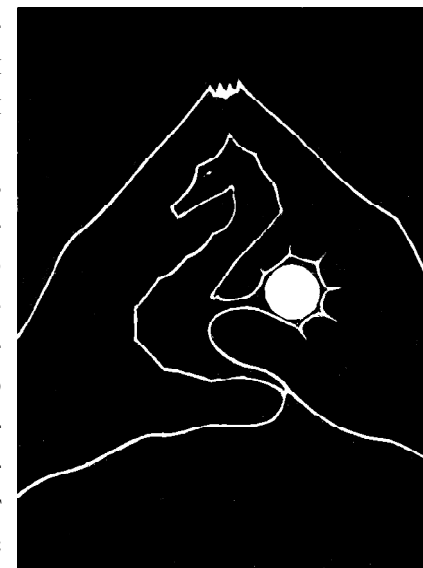


Рис. 15. Дракон

ет всё за героиню и снабжает её красивой одеждой [Там же. С. 184–187].

Надо сказать, что и лица мужского пола (не сказочные) со временем также научились использовать притворство для пробуждения к себе сочувствия младенцев. В сказках отцы часто оказываются во власти злых сил, злых чар. Так, например, отца может ухватить за бороду рука или водяной при попытке напиться. Такое может случиться без всякого умысла, если попытаться испить из ладони холодной воды при наличии кариеса, чувствительности зубов к холоду. В конечном счёте, это приводит к тому, что молодые герои обрекаются на посещение естественного водоёма (рук папаша), в котором и обитают водяные, русалки, которые стремятся утащить жертву на дно своего водоёма. Диагностическую, нравственную значимость таких посещений трудно переоценить. Нет ничего удивительного в том, что мотив, когда морской царь, хозяин пруда, чудо лесное, владелец сказочного сада и т.д. требуют от человека, попавшего в беду, отдать на съедение или в науку младшего ребёнка получил столь широкое распространение.

Часто маленькие герои сознательно идут на встречу с обидчиками отца. «Прощай папа! Куда ты меня обещал, туда и посылай! Благословляйте, пришло время!» [Зеленин, 1915, № 118]. «Сказал сын: «Я теперь к чуду лесному отправляюсь на пожрание» [Зеленин, 1914, № 24]

Не менее часто отцы сами заводят детей на съедение к чудовищам или оставляют их на произвол судьбы в тёмном лесу, в лесной избушке, землянке. «Повёз он свою дочь в лес и оставил там, в землянке» [Зеленин 1915, № 122]. «Свожу кажнова своего сына в лес, узнаю к чему они способны» [Ж.ст., с. 249].

Подобного рода эксперименты над маленькими героями проводят и другие члены семьи (в современном понимании этого слова), демонстрируя томное лицо. «В одно время выпросили они у матери младшего брата на охоту, завели в дремучий лес и оставили там» [Аф., № 209]. К подобного рода экспериментам прибегают даже матери. Ф. Буслаев в своей работе «Славянские сказки» приводит в качестве примера подобного отношения матери к ребёнку валашскую сказку, в которой мать вместе со своим любезным змием «старается извести своего сына; она притворяется больной, и просит сына, для исцеления от своей болезни, приносить ей различные снадобья, добывание которых сопряжено с опасностью потерять жизнь» [Буслаев, 1961, 323–324].

Сказочная матрица, сказочная форма брака проливают свет не только на невест, которые содействуют своим женихам, но и на сказочных невест, царевен, которые вступающих в смертельную схватку с ними. В.Я. Пропп с полным основанием пишет: «Те, кто представляют себе царевну сказки только как “душу — красную девицу”, “неоценённую красу”, что “ни в сказке сказать, ни пером написать”, ошибаются. С одной стороны, она, правда, верная невеста, она ждёт своего суженного, она отказывает всем, кто домогается её руки в отсутствие жениха. С другой стороны, она существо коварное, мстительное и злое, она всегда готова убивать, утопить, искалечить, обокрасть своего жениха, и главная задача героя, дошедшего или почти дошедшего до её обладания, — это укротить её» [Пропп, 1986, с. 298].

Рассмотрение сказочной матрицы, способов её формирования, применения позволяет пролить свет на природу столь противоречивого образа невесты в чудесной сказке, а также на природу её печати, которой она наделяет жениха. Сказочная невеста, как и сказочная мать, изначально ассоциирова-

лась с пястью (пастью). Она имела звероподобный облик и нуждалась в укрощении. Только со временем личность невесты стала отождествляться с человеческим лицом.

Матрица может формироваться при демонстрации раны, успокоении боли. В этом случае брак отражает сокровенную печать, смертельную схватку представителей двух полов, результат которых смерть или анестезия, блаженство. Такая свадьба ассоциировалась со сведением рук, наложением рук. Естественно, что она способна посеять ужас. Этот ужас чувствуется во многих сказках, в которых жених вступает в единоборство с невестой, которая стремится наложить на него руку во время брачной ночи. «Вот лёг Иван-царевич спать с богатырь-девкою. Вдруг богатырь-девка положила ему на грудь руку. Ивану-царевичу сделалось дурно...» [Аф., № 202]. О подобной опасности знает помощник героя, который предупреждает: «Да смотрите, ваше величество, не плошайте. Первые три ночи станет она вашу силу пытаться, наложит свою руку и станет крепко-крепко давить: вам ни за что не сдержать» [Аф., № 116]. «Только легли опочивать, она волшебной силой наложила на него руку» [Худяков, 1964, № 19].

В результате коварства представительниц слабого пола сказочные женихи часто оказываются в мрачном подполье. Так, например, в русской сказке Ирина мягкая перина говорит незадачливому герою: «Ложись к стенке, а я лягу на край!». Несчастный доверился злодейке, а «она его под середку подхватила, прошибла им пол, и улетел он в погреб, а погреб тридцать сажон глубины» [Аф., № 175]. Увидеть в перине первый принтер совсем не сложно. Чтобы невеста перестала быть невестой, необходимо поймать её в сеть. В сети сказочная невеста становится сказочной супругой, сказочной матерью.

Следует заметить, что в диагностических целях следует основательно поколотить кровожадную невесту, прежде чем формировать спасительную сеть, матрицу. Постукивая пальцами невесту можно выявить наиболее травмированный участок, орган. Эту операцию регулярно осуществляют врачи. Нет ничего удивительного в том, что вместо жениха на перину часто укладывается его друг, который сочувствует герою. «Коли хочешь быть жив, позволь мне лечь с королевой на твоё место» [Аф., № 136]. «Лучше пусти меня на своё место» [Аф., № 158].

Диагностика обычно осуществляется тремя смежными **пальцами**, которыми постукивают по пальцам пациента, поэтому дружки героев сказок нередко крепко потчуют невест **плетьюми**, тремя сортами прутьев и т.д. «Потом Иван-царевич взял её за косу, здёрнул с кровати и стал этими плетьюми драть её. Как исхлестал её, так и бросил её на кровать». Только после этого он даёт возможность герою сказки Кузьме Ферапонтовичу воспользоваться брачным ложем [Соколовы, 1915, № 72]. «Мишка Водовоз схватил её за шиворот, ударил её о пол, иссёк два прута железных, а третий медный. Бросил её как собаку... “Ну, Иван Царевич, вались на постель, теперь ничего не будет!”» [Там же. № 143].

В брачном поединке нередко участвуют богатыри, армии (нем. *Arm* «рука», каз. *кол* «рука», «армия»). «Як дійшов ён да етай рати и спросив, тут голос сказал ему, што усе три рати победила Анастасия Прекрасная, а сама теперь в шатре адыхая. Фёдор наехав. Приехавши да шатра, привязав каня и, ваведши в палату, лёг сбоку. Анастасия Прекрасная проснулась и, разбудивши Тугарина, кажа: “А што, ти будем биться, ти мириться?”» [Аф., № 160].

Есть все основания связать истоки образа воинственной Анастасии, с анестезией, с утолщением боли, которая дости-

гается наложением матрицы на рану. Анастасия является не только невестой, но и исходной печатью, которая достаётся жениху, одержавшему над ней победу. Во многих сказках царевна во время состязания за её руку отдаёт кольцо, печатку или ставит печать герою. *В.Я. Пропп* глубоко прав, утверждая, что «рана играет роль кровавого клейма» [Пропп, 1986, с. 299]. Именно сокровенная печать сближает сказочного жениха и сказочную невесту. Этим подтверждается изначальная связь сказочного брака с наложением бирки, с сокровенной печатью. Такой случай демонстрирует сказка «Сивко-Бурко». Герой на сказочном коне доскакивает до окна царевны и целует её. «Разлетелся на царском дворе, так все двенадцать стёкол и разбил и поцеловал царевну Неоценённую Красоту, а она ему прямо в лоб клеймо и приложила» [Аф., № 182]. Изучая исходные формы печатного процесса, природу исходной матрицы мы установили, что первыми печатями были наши пятерни, поэтому есть все основания полагать, что изначально царевна просто вручала свою печать, свою руку герою.

При использовании матрицы для игры в прятки, для приключения, она часто фигурирует в качестве сказочных царств, чудовищ-похитителей, а также в качестве матери и отца невесты, которые часто оказываются животными, чудовищами, водяными, морскими царями, царями змей, дэвами, ведьмами. При наличии в сказке сказочных родителей невесты в её роли выступает не рука, а лицо женского пола. Невеста оказывается заключённой в башне, прикованной к скале (шкале) родителями, подобно Андромеде, или запертой в темнице. Она ждёт, когда её освободит герой. В этом случае невеста даёт советы герою исключительно положительного свойства. Она рассказывает ему о повадках и слабых местах чудовищ, которые её похитили. Она помогает расправиться с вра-

гами героя. Зачастую она является инициатором расправы над своим отцом, матерью, мачехой.

Маленькие дети очень влюбчивы. Они склонны добиваться внимания, ласк у всех понравившихся представителей иного пола. Традиционно мамы, старшие сёстры, невестки используют это стремление в целях развития у младенцев сочувствия, сострадания, а также навыков выражения этих чувств. Это и способствовало становлению образов сказочных невест, сказочных подвигов на любовном фронте, включая сказочный инцест.

Многие задачи в сказках связаны со сватовством. Мотивировка задачи: «Надо наперёд у жениха силы попытать» [Аф., № 200]. «Если старухин сын всё это сделает, тогда можно будет за него и королеву отдать: значит больно мудрён...» [Там же. № 191].

Зачастую задача может быть поставлена перед группой лиц, претендующих на руку невесты. Так, например, её отец объявляет, что рука царевны достанется тому, кто с коня поцелует её на лету, а она будет сидеть на балконе или в башне [Там же. № 180]. «Прослышали они, что пришла от царя бумага: кто построит такой корабль, чтобы мог летать, за того выдаст замуж царевну» [Аф., № 144]. Задачу может сформулировать сам герой, причём такую, которая невыполнима для соперников. Такую задачу предлагает своим противникам герой татарской сказки по имени Таз. «Вилимо-невидимо съехалось к дворцу джигитов. А в высокой башне у окна сидит дочь падишаха, на народ глядит. В руке платочек белоснежный держит. С собой красавица из красавиц. А высотой башня от земли десять сажен. Один за другим скачут джигиты до падишахской двери, да никто доскочить не может. Таз вокруг себя народ собрал и толкует: “Не до руки дотронуться, а поцеловать красавицу надо”». [ТНТ, № 7]. Надо сказать, что

маленькому герою поцеловать стыдливую девушку, прикрывшую лицо, гораздо проще, чем взрослому юноше. Малыш прекрасно знает, что если ухватить девицу за косу, то она невольно наклонится и разведёт руки, причём его поцелуй не вызовет грандиозного скандала, связанного с покушением на честь девушки.

Часто царь задаёт будущему зятю гибельные задачи. «Царь рассудил, что отдавать свою дочь за простого мужика не приходится и стал думать, как от такого зятя избавиться. Вот и придумал: “Стану я задавать разные трудные задачи”» [Аф., № 144]. Впрочем, эти задачи чаще всего способствуют получению руки царевны и царства, в котором она обитает. Так, например, типичными задачами являются посылка в тридесятое царство или укрощение коня. «Теперь задана тебе служба трудная, работа нелёгкая: ведь жеребёнком-то будет сам царь Некрещенный лоб, понесёт он тебя по поднебесью выше лесу стоячего, ниже облака ходячего и размычет все твои косточки по чистому полю» [Аф., № 224]. Очевидно, что в данном случае в качестве жеребёнка выступает левая рука, которой не крестятся, но которая вполне способна поднять и транспортировать ребёнка. В татарской сказке читаем: «Теперь уж падишах велел искать то, чего вообще нет на этом свете» [ТНТ, № 39]. При игре в прятки на свету отсутствует лицо притворщицы.

Вспомнив про девичьи слёзы, не следует удивляться тому, что задачи часто задаёт Водяной. Задачи эти герой успешно решает, сговорившись с дочерью Водяного. В.Я. Пропп затрудняется объяснить причины, вызвавшие к жизни эти задачи, однако справедливо отмечает: «За этими задачами, однако, всегда следует брак с дочерью Водяного, и здесь мы имеем отражение сказочного канона: сватовство плюс трудные задачи плюс брак» [Пропп, 1986, с. 308].

Часто невеста придумывает задачи, чтобы отсеять ложных героев, претендующих на её руку, например, старших братьев героев. Эту задачу удаётся решить только её возлюбленному, который и получает руку невесты.

Нередко задача, которую задаёт невеста, отнюдь не гипотетически связана с игрой в прятки. Так, например, герою предлагается спрятаться, чтобы невеста не могла его видеть, глядя в волшебную книгу. Недолго думая, герой сам прячется в волшебной книге [Аф., № 236]. Природа подобных книг нами выяснена при изучении истоков языка, словесности.

Часто задача связана с посылкой героя в сказочное царство. В качестве такового может выступать тридесятое царство. «Один царь был тоже, видите ли, и начал выкликать, кто бы сходил за тридевять земель за тридевять земель в тридесято царство, тридесято государство» [Смир., № 12]. Послать героя могут и в мир мёртвых. «Принеси мне от ада ключи» [Там же. № 353]. «Я требую от тебя, чтобы ты в двухдневный срок принёс сведения о семи поколениях моих умерших» [Зарубин, 1932, с. 46, 32, 194]. Часто царство смерти ассоциируется с постелью новобрачных. Задача в этом случае формулируется так: «Царь кликал клич, кто бы с его дочерью переночевал, за того и выдаст замуж» [Смир. № 142]. Наша матрица, персты позволяют реконструировать матрацы, простыни, кровавые кровати, на которых заканчивали жизнь несчастные женихи.

Нередко от героя требуют не только побывать в тридесятом царстве, но и привести сказочный предмет, сказочное животное, например, клетку с жар-птицей, золоторогую козу или оленя. С учётом того, что чудесные животные, чудесные растения изначально ассоциировались с кистью руки, становится понятной и задача такого рода: «В некотором царстве есть золотой дуб, ветки серебряные; чтоб из этого цар-

ства дуб вырыл и в своё перенёс» [Худ., № 85]. Наши лунки и солнечные нимбы на пальцах проливают свет и на смысл задачи «достать солнце, луну и звёзды» [Смир., № 304].

Девичьи слёзы породили представления о невесте в образе прилетевшей купаться птахи и героя, который похищает её крылья или одежду. Так, например, в украинской сказке купеческий сын увидел уточку, которая «разделась и стала купаться. А купцов сын скорей из под куста, да за одежду, да и спрятался опять под дерево и сидит молча, как не живой.

Вот она выкупала, вышла на берег. Туда-сюда — нет одежды. И говорит она:

— Кто здесь есть? Если стар человек — будь мне родной батюшка; старая женщина — будь мне родная матушка; средних лет человек — будешь мне родной братец, или родная сестрица; млад человек — будь мне верным мужем!» [В.с., с. 226].

Весьма распространённая задача сводится к тому, чтобы поцеловать царевну, сидя на коне. «Елена Прекрасная приказала выстроить себе храм о двенадцати столбах, двенадцати венцах... будем ждать жениха, удалого молодца, который бы на коне-летуне с одного взмаха поцеловал её в губки» [Аф., № 180]. «Кто в третьем этаже мою дочь Милолику-царевну с разлёту на коне поцелует, за того отдам её замуж» [Там же. № 182]. Разумеется, подобную задачу герою не решить без чудесных транспортных средств, которые он предварительно добывает.

Очень часто задача заключается в посадке чудесного сада, постройке сказочного дворца и моста к нему, причём сделать всё это герою необходимо крайне оперативно. «Смотри, чтоб завтра к рассвету на седьмой версте на море стояло царство золотое и чтоб оттуда до нашего дворца сделан был мост золотой, тот мост устлан дорогим бархатом, а около перил по обеим сторонам росли бы деревья чудные, и певчие б пти-

цы разными голосами воспевали. Не сделаешь к завтраму — велю четвертовать тебя» [Аф., № 129]. На первый взгляд подобного рода задачи принципиально невыполнимы, но с ними прекрасно справляется любой младенец, причём в мгновение ока. Дело в том, что наши пальцы (палы) воспроизводят палисады, плантации чисто рефлекторно, чисто рефлекторно воспроизводят они и сказочные дворцы, мосты. При игре в прятки игроки поочерёдно скрываются в подобного рода дворцах.

Пальцы (палы), скрывающие любимые лица, подсказывают, почему герою часто предстоит испытание пламенем, схватка с огнедышащим многоголовым змеем. Большой популярностью пользуется мотив пребывания героя в раскаленной бане, которая напоминает нам о скалящейся пясти невесты, которая преграждает её лицо. «Та баня топилась три месяца, и так накалена была, что за пять вёрст нельзя было подойти к ней». Герой теряет: «Что вы, с ума сошли? Да я сгорю там!», но тут на помощь приходят чудесные помощники, которые могут навевать прохладу [Там же. № 137].

Часто герой подвергается испытанию едой. В этом поедании нет ничего загадочного, если вспомнить о скатерти-самобранке (ладони), содержимое которой даже ребёнок способен уплести в один миг. «Царь приказал большой обед подать; множество всяких яств на столе было подано; обжора принялся и всё поел» [Там же. № 138].

В качестве подсказки герою звучит предложение царевны забросить булаву (палицу) в её царство. Герой в затруднении. «Как её за тридевять земель в тридесятое царство забросить?». Очевидно, что малолетнему герою сложно выполнить эту задачу, поскольку ему не хватает роста, чтобы дотянуться пальцами до рук притворы. Выручает помощник героя, его дядька. «Дядька рассмеялся, схватил булаву одной рукой, раз-

махнулся три раза и бросил в тридесятое царство: с гулом полетела она через горы и доли и так тяжело упала на терем королевны, что весь дворец пошатнулся» [Аф., № 198].

III.3. Природа сказочных лесов, гор, морей, царств и их роль в исходной знаковой системе и мировоззрении

Сказочные леса, растения похожи на строительные леса, решётки. Они могут служить в качестве преграды, укрытия и возникать мгновенно. Для этого достаточно волшебного слова или взмаха рук. В укр. языке *леса* «плетень», «ограда», в болг. «переносный плетень», «решётка» [Фасмер, 1967, с. 485]. Наши матрицы, пальцы (палы) являются первыми палисадами, плантациями, плетнями, с которыми мы знакомимся в младенчестве.

В сказках растения выступают как живые существа: они чувствуют, говорят с людьми, требуют, выполняют разные желания. По вполне объяснимым причинам растения могут играть роль родителей, тотемных предков, божеств. Широко распространены сказки, в которых герой появляется из сучка, а дерево играет роль матери, помогая детям, защищая их. В русской сказке «Гуси-лебеди» яблоня не только потчует детей, но и укрывает их своими ветками.

Растения в сказках зачастую связывают различные миры, царства, а также служат для их охраны. Так, например, в девицье царство может быть окружено кустами, которые никого не пускают и только перед героем, которому довелось стать возлюбленным красавицы, кусты благосклонно расступаются. Очевидно, что без женского притворства здесь не обошлось.

Наши пальцы (палицы, палки), кисти (кусты) могут выполнять роль маски, поэтому в сказках лица разного пола могут вольно или невольно (от горя, боли, обиды или лука-

вя) оборачиваться в растения. В татарской сказке героиня говорит: «Я стану очень высоким тополем, а ты будь сторожем этого тополя» [ТНТ, № 12]. В русской сказке «Берёза и три сокола» нечистый дух превратил царскую дочь в говорящую берёзу [Аф., № 275].

Наши руки, наши деревья, которыми мы здороваемся, издревле были не только символами здоровья и силы, но и символами смерти. Они прикрывали человека в смертный час. В сказках часто встречаются растения, которые вырастали на могиле и могли говорить, жаловаться.

Сказочные деревья могут прикрывать раны, истекать кровью. «Едут, едут — аж стоит яблонька, и на той яблоньке залатые и серебряные яблочки. Вот братья и кажут: “Давай-ка съедем па яблечку”. Иван говоря: “Пастойся, братцы! Я папробую”, — и, узавши куцабу, ударив па той яблоне; из яе патыкла кровь» [Аф., № 135]. Такое вполне возможно, если кисть руки прикрывает рану.

Рукам свойственно принимать дары. Мудрые воспитатели приучают детей делиться со старшими. Способность принимать дары издревле приписывалась и деревьям. «Берёзка говорит: “Я тебе сколько служу, ты меня ниточкой не перевязала, а она меня ленточкой перевязала”» [Аф., № 103].

Горы-сети (горсти), укладываемые поверх тела, позволяют демонстрировать горести, горе, поэтому с ними связаны не только представления о горних высях, но и об ужасных вестниках смерти, о колдунах, ведьмах, чертях, которые периодически собираются на горах, а также слетаются и терзают человека в его смертный час и не оставляют его за гробом.

По вполне объяснимым причинам сказочные герои могли ворочать горами. Богатырь, несущий на себе гору, описан, например, в русской сказке «Медведко, Усыня, Горыня и Дубыня-богатыри» [Аф., № 141]. Зажав в кулак большой па-

лец можно представить этого исполина, несущего на себе гору.

Вполне очевидно, что наши горсти, пригоршни могут двигаться. Они должны были породить представления о двух взаимосвязанных горах. Возникли и представления о *летучих* горах, *толкучих* скалах, а также «индийское сказание, что некогда у гор были крылья» [Афанасьев, 1983, с. 228]. Из пересказа *А.Н. Афанасьева* следует, что «в том царстве есть две горы высокие, стоят они вместе, вплотную одна к другой прилегли». Эти горы периодически «расходятся, раздвигаются» [Аф. № 204]. Сходящиеся, толкучие горы широко представлены в фольклоре самых разных народов. Такие горы упоминаются, например, в стихе про Егория Храброго и в песне про Дюка Степановича.

Стоят тут горы толкучие;
Тые ж как горы врозь растолкнутся,
Врозь растолкнутся, вместе столкнутся —
Тут тебе Дюку не проехать,
Тут тебе молодому живу не быватьи...

[Там же. С. 228]

Проницаемая сетка из пальцев, естественная маска (харя) породили представление о прозрачных стеклянных, хрустальных горах. «Ехали, ехали, приехали. Глядит — стеклянная гора» [Зеленин, 1914, № 59]. Сказочные царства могут располагаться в горе или на горе. В сказке «Хрустальная гора» говорится: «...и полетел в тридешатое государство, а того государства больше чем половину втянуло в хрустальную гору» [Аф., № 162]. «Тут хрустальная гора» [Зеленин, 1915, № 3].

Кровь (руда) является естественным сокровищем. Кровавая рана, прикрытая горстью, удерживаемая с огромной силой, должна была породить представления о духах-покровителях, о скрытых в горе сокровищах, кладках, которые тща-

тельно оберегают горные нимфы, тролли, подземные гномы, различные чудовища, змеи и другие хтонические существа. «Без соблюдения условий, требуемых зарокон, клад не даётся; чем усерднее будешь рыть землю, тем глубже станет он уходить вниз; один раз кажется, что совсем дорылись до сокровища, заступы уже стукнули о железную плиту или крышку сундука, но в то же время со страшным гулом провалился клад в преисподнюю...» [Там же. С. 232].

С пальцами (палами), ладами, ладонями, сказочными растениями связаны исходные представления о пламенных кладках, которые горят, раскрываются, распускаются. «Клады эти горят синим пламенем или горячими угольями...» [Там же. С. 234]. Углы между смежными пальцами проливают свет на эти уголья.

Сказочные горы могут преграждать путь в страну мрака, к источникам живой и мёртвой воды (слезам). Живая и мёртвая вода часто хранится между двух гор, которые могут сходиться и расходиться. В этом нет ничего загадочного, противоестественного. Мёртвая вода — это слёзы живых покойников (имитирующих смерть), страдальцев, а живая вода — слёзы оплакивающих их. Слёзы ближних способны растрогать, вызвать к жизни живых покойников. Герои (руки) вполне способны добывать живую и мёртвую воду.

Глаза являются естественными источниками солёной воды, с которыми мы изначально знакомимся. Потоки слёз способны переполнить колыбель человечества, исходные долины (длани). Нет ничего удивительного в том, что мифы о всемирных потопах широко распространены по всей ойкумене. Они хорошо знакомы народам, которые проживают вдали от больших источников воды. Приложив руки к оку можно познакомиться с первыми океанами, морями, реками слёз. В сказках проявляются самые сокровенные стороны

моря-океана. Вот, например, с какой морской пучиной довелось повстречаться Василию Буслаевичу. «Тут лежит морская пучина — вокруг глаз» [Аф., № 311].

Агония, моря слёз, крови породили представление о связи моря с мором, со смертью, с загробным миром. «Вот клубочек катился-катился — и прямо в море: море расступилось, дорога открылась; дурак ступил раз-другой и очутился со своими провожатыми на том свете» [Аф., № 216]. Нет ничего удивительного в том, что в сказках различного рода утирки превращаются в непроходимое море.

Горячие слёзы породили представление об огненных реках, огненном море. «Бросила ширинку златошвейную — разлилось море широкое, глубокое, огненное» [Аф., № 114].

Подсчитав количество суставов на наших пальцах, мы установили, где находится три десятка царств. Сказочные царства могут называться девичьими, каменными, подводными, подземными, сонными, небесными, подсолнечными и т.д. Мизинцы породили представления о медных царствах. По воле героинь царства могут поворачиваться, скатываться подобно скатерти-самобранке, переноситься («скатали свои царства в яички, забрали с собой») [Аф., № 140].

Сказочное царство, в котором томится красавица или царствует Царь-девица и куда стремится герой, часто находится за непроходимой чащей, огненным морем, огненной рекой с мостом, который охраняет змей. Это царство может помещаться под водой, под землёй, на горе. Иногда оно описывается как город. Сказочный город или дворец окружён сплошной стеной, на которой закреплены струны.

Охраняют сказочное царство различного рода животные, чудовища. В подчинении Царь-девицы могут быть паляницы, целое войско паляниц, которым царевна устраивает смотры, а затем «богатырским сном спит» [Там же. № 173]. Наши

органы (уды, палы) позволяют без проблем реконструировать образы этих удалых паляниц.

Очень часто тридесятое царство располагается под землёй. Чтобы попасть в тридесятое царство, расположенное под землёй, герой вынужден спускаться в пропасть: «Долго ли, коротко ли, набрёл Иван на подземный ход. Тем ходом спустился в глубокую пропасть и попал в подземное царство, где жил и царствовал шестиглавый змей. Увидел белокаменные палаты, вошёл туда» [Аф., № 237]. Пара пястей — наши естественные меры (мера и мера) позволяют реконструировать сказочную пропасть, мраморные палаты.

Сказочное царство может быть и подводным: «А Иван-царевич отправился в подводное царство» [Аф., № 222]. Оно может располагаться на ките, проваливаться под воду, как в «Сказании о граде Китиже» [Там же. № 216].

Солярные образы на ногтях должны были породить представления о подсолнечном государстве, солнечных, огненных дворцах, о Жар-птице в клетке и других пламенных строениях. «Сидит он час, другой и третий — вдруг осветило весь сад так, как он бы многими огнями освещён был; прилетела Жар-птица» [Аф., № 168]. Её перо пылает пламенем, она сидит в золотой клетке, конь имеет золотую узду, а сад Елены Прекрасной обнесён золотой оградой [Аф., № 168].

В наиболее архаичных сказках похитителем невесты является животное, и то царство, в которое она попадает, часто оказывается животным царством. Так, например, если похитителем оказывается змей, то и царство оказывается змеиным. «Долго-долго шёл он за клубочком, много лет пролетело, и зашёл в такую землю, где нет ни души человеческой, ни птиц, ни зверей, только одни змеи кишат. То было змеиное царство» [Аф., № 191]. «В том царстве жили одни змеи, да гады. Кругом города лежала большая змея, обвив-

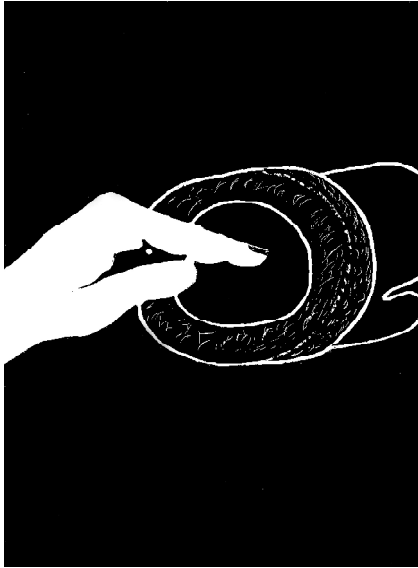


Рис. 16. Мышка на ручке

шаяся кольцом, так что голова с хвостом сходилась [Аф., № 178].

Зачастую царства, в которых обитают девицы, являются птичьими. В сказке «Марья Моревна» за трёх девишек сватаются сокол, ворон и орёл. Брат девишек отправляется их навестить «Идёт день, идёт другой, на рассвете третьего видит чудесный дворец, у дворца дуб стоит, на дубу ясный сокол сидит. Это — царство соколов» [Аф., № 201]. В сказках

нередко упоминается и мышиное царство. «Поплыли они по морю; перебрались на другую сторону и пришли в тридесятое царство, в мышиное государство» [Аф., № 191, 217, 219]. Связь мышинного царства со счётом, с ручным мышлением, с мышцами более чем очевидна (рис. 16).

Наши руки являются естественными масками, шапками-невидимками, убежищами. Они породили представления об иных мерах, мирах, в которых скрываются страдалцы, покойники, а также о невидимых, неявных людях — навях.

Мёртвая хватка, предсмертные судороги должны были породить представление о погружении человеческого тела в пасть (пять), которая часто рассматривается как вход в царство смерти. В. Пропп по этому поводу пишет: «Вход в царство идёт через пасть животных. Эта пасть всё время закрывается и открывается» [Пропп, 1986, с. 288].

Обе пригоршни (горы обе), скрывающие лицо, пребывающее в горе, породили представления о гробе, загробной жизни, хрустальных гробах, хрустальных горах, в которых спят непробудным сном. По вполне объяснимым причинам эти гробы могут раскачиваться, летать и т.д., а спящие красавицы могут появляться из гроба целыми и невредимыми [Там же. № 210]. Моря слёз объясняют, почему сказочные гробы могут плавать по морям [Аф., № 575].

Смертельная боль должна была породить представление и об ужасном болоте, полном копошащихся тварей, в которое погружается тело несчастного, а также о других водоёмах, отделяющих загробный мир, от мира людей. Подобные представления встречаются у самых разных народов. Так, например, «представление, что водоём, река, пруд, озеро — вход в царство мёртвых, держится в Греции очень прочно» [Пропп, 1986, с. 265].

Аналогичные представления славян отражены в повести Н.В. Гоголя «Майская ночь, или утопленница», где красочно описан пруд с утопленницами. Очевидно, что первые родники, пруды, первые плотины содержали нашу руду (кровь), нашу плоть.

Сказочное океан-море может расступиться и продемонстрировать ужасных мучителей, которые терзают, бьют палками (пальцами) жертву и т.д. «Вот клубочек катился-катился — и прямо в море: море расступилось, дорога открылась; дурак ступил раз-другой и очутился с своими провожатыми на том свете. Смотрит, а на покойном королевском отце черти до пекла дрова везут да гоняют его железными прутьями» [Аф., № 216].

Путешествия в подводный мир, в моря крови, слёз крайне актуальны при диагностике. Бряцаая на наших гидрах, гитарах, арфах, нервах, цифрах, кифарах можно приводить есте-

ственные водоёмы и их обитателей в страшное волнение, что позволяет выявлять наиболее болезненные места. Нет ничего удивительного, что сказочные музыканты регулярно оказываются в подводном мире.

Не менее продуктивны путешествия музыкантов в подземный мир. В русской сказке «Скрипач в аду» в пересказе *Афанасьева* говорится о том, как однажды шёл скрипач на гулянку, и вдруг провалился сквозь землю; провалился и попал в ад, прямо в то место, где богатый мужик мучился. Черти побуждают скрипача играть на скрипке, и он играет до тех пор, пока не полопались струны. Скрипачу удаётся не только выбраться из ада, но и спасти мужика [Аф., № 371].

Диагностическая значимость первых музыкальных инструментов, их связь с нашими органами подтверждается огромным количеством фактов. С помощью этих инструментов традиционно говорят гибнущие люди. *Ф.И. Буслаев* пишет: «В одной шведской песне рассказывается, как певец сделал арфу из грудных костей девицы, которая была утоплена, колки из её пальцев» [Буслаев, 2003, с. 36-37].

Скачки в тридесятое царство, которые изначально осуществлялись в диагностических целях, путём перескакивания пальцев врача с сустава на сустав руки пациента, породили представление о чрезвычайной удалённости загробного мира. Между тем, все эти дальние страны расположены в наших дланях. Крайний запад, где мифологизированное сознание размещает загробный мир, изначально располагался прямо за пальцами рук пациента, причём со стороны его лица. Крепко сомкнутые пальцы породили представление о пропастях, которые отделяют царство смерти от царства живых. Рамена помощников проливают свет на ремни, с помощью которых герои спускаются в глубокие пропасти, в подземный мир, где томятся матери, сёстры, невесты, под

бдительным присмотром чудовищ. Обитатели загробного мира крайне разнообразны: чудовища, духи, души умерших, бесы, черти рогатые и т.д.

Тюркские языки позволяют с математической точностью реконструировать природу мифического бестиария, пролить свет на природу одержимости бесами, бешенства. Так, например, в казахском языке *бес* «пять» [КРС, 1954].

В русской сказке «Правда и Кривда» говорится, что бесы не только терзали несчастных, но и были поставщиками ценной диагностической информации: «Вот, слышишь, начали под тот дуб слетаться со всех сторон бесы. Слетались, слетались, вот и начали рассказывать, где кто был. Вот один бес и говорит: “Я, слыш, был у такой-то царевны. Вот, десять годов её мучаю. Всяко меня выгоняют из неё, никто меня не сможет выгнать, а выгонит, слыш, тот, кто у такого-то богатого купца образ смоленской божьей матери, что у него в воротах на киоте вделана”» [Аф., № 115]. Бесы могли выступать в качестве помощников знахарей: «Взмолился бесёнок: “Антипушка! Я добрый черт, я тебе богатство дам: стану по чужим вселяться, а ты меня словом гони да деньги гребь”» [Аф., № 435].

Исследования сказочной природы со всей очевидностью показывают их изначальную связь с техниками тела, которые обеспечивают формирование исходного Универсума, а также играют фундаментальную роль в манифестации внутренних состояний человека. Такая манифестация играет огромную роль во врачебной практике, а также в исходных формах социализации, инкультурации. Приучая младенцев разбираться во внутренних состояниях, сострадать матери культивируют в своих чадах человечность. Именно этот процесс лежит в основе антропо-социо-культурогенеза.

III.4. Чудесные постройки в семиозисе и воспитательном процессе

Две руки, которые являются дверками в сказочный мир, позволяют познакомиться с природой сказочных строений. Наши пальцы способны в мгновение ока создать не только ковры-самолёты, паласы, но и палаты (итал. палаццо). Есть все основания связать истоки архитектуры, плотницкого мастерства с нашей плотью.

Изучение сказочных строений начнём с печки. Материнские руки (скатерти самобранки) способны опекать, обогревать детей, подогревать пищу. Пальцы (палы) породили представления о пламенных печах. Нет ничего удивительного в том, что сказочная печка угощает пирогами, что в ней прячутся дети, которых преследуют гуси-лебеди [Аф., № 113]. По вполне объяснимым причинам сказочный герой использует печь в качестве транспортного средства. «Ну-ка, по щучьему велению, а по моему прошению поезжай-ка печь, прямо в город!» [Там же. № 165]. «По щучьему велению, по моему прошению, печка ступай к королю» [Там же. № 166]. Не следует удивляться и тому, что сказочные печки могли не только угощать пирожками, транспортировать детей, но и указывать, сказывать, подсказывать. «Печка, печка, скажи, куда гуси улетели?» [Там же. № 113].

Сознательно сооружать стены сказочных построек мы начинаем, когда обучаемся сетовать, стенать, «лезть на стенку». Наиболее прочные строения получают чисто рефлекторно. Порождает их смертельная боль. У разных народов широко распространены поверья в необходимости строительных жертв, чтобы здание стояло прочно. Не менее широко распространено поверье, что каждое новое здание строится на «чью-либо голову», т.е. в нём кто-либо должен

в скором времени умереть. Нет ничего удивительного в том, что царство смерти в сказках часто ассоциируется с архитектурными сооружениями (сказочными чертогами, замками и т.д.), в которых обитают черти, чудовища, людоеды и содержатся их жертвы. Так, например, в русской сказке «Неосторожное слово» чёрт обитает в «белокаменных палатах; все комнаты славно убраны, хитро изукрашены» [Аф. № 227]. Это царство зачастую лежит в глубине водоёма, природа которого также достаточно очевидна. «Она сняла крест, бух в прорубь — и очутилась в больших палатах. Сидит там Сатана на стуле...» [Там же. № 229].

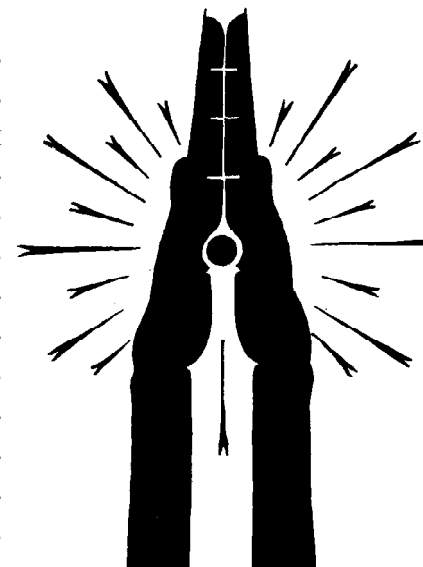


Рис. 17. Храм

Рукотворный Универсум, рукотворные маски (хари), в которых мы традиционно ищем убежище, успокоение, легли в основу храмовой архитектуры. В первозданных храмах скрываются не только горемыки, плакалищики, но и тотемные предки, божества (рис. 17). Использование храмовых сооружений в качестве маски зафиксировано в сказках разных народов. «Услыхала Василиса Премудрая новую погоню; оборотила царевича — старым попом, а сама сделалась ветхой церковью» [Аф., № 219]. «Только что он уехал, церковь оборотилась царевною...» [Там же. № 220]. В татарской сказке девушка говорит герою: «Ты стань мечетью, а я муэдзином стану и азан произнесу» [ТНТ, № 3].

Горе может заставить пригорюниться, превратить сказочный дворец, горницу в гору. «Дурак ударил — жена обратилась в камень, а дворец в каменную гору» [Аф., № 216]. Харисети породили представления о хрустальных горах, хрустальных гробах, в которых скрываются или покоятся красавицы под охраной дюжины сказочных братьев-разбойников, многоголовых змеев, джинов. Так, например, в русской сказке «Хрустальная гора» в хрустальной горе сидит царевна, которую запер в этой горе «змей о двенадцати головах» [Аф., № 162]. Касаясь большим пальцем дюжины подушечек на четырёх смежных пальцах, мы можем реконструировать джиннов, многоголовых змеев, братьев-разбойников, у которых томятся или скрываются красавицы.

В сказках загадочная избушка может стоять на краю леса, на берегу моря. Для героев избушка на курьих ножках вовсе не загадочна. Иван, приблизившись к ней, смело решает: «Нам в тебя лезти, хлеба-соли ести», что свидетельствует о связи избушки со скатертью-самобранкой.

Во многих сказках утверждается, что сказочная избушка может поворачиваться. Поворачивается она обычно по команде, которую прекрасно знают герои. «Избушка, избушка! Стань ты по-старому, к лесу задом, ко мне передом» [Аф., № 114]. Кто их научил командовать избушкой, также можно узнать из сказки. «По старому присловию, по мамкину сказанию: “Избушка, избушка, — молвил Иван, подув на неё, — стань к лесу задом, ко мне передом”. И вот повернулась к Ивану избушка, глядит из окошка седая старушка» [Аф., № 560].

Заглянуть в первозданный мезонин можно через щель между мизинцами, однако эта щель может плотно смыкаться. Часто перед героем сплошная стена — «без окон, без дверей», а вход с противоположной стороны. «У этой избушки ни окон, ни дверей, — ничего нет» [Коргуев 1939, № 17].

Пытаясь объяснить природу избушки и поведение героя, В. Пропп ссылается на американский миф, в котором герой хочет пройти мимо дерева, которое качается и не пускает его. «Тогда он попытается обойти его. Это было невозможно. Ему нужно было пройти сквозь дерево». Герой пробует пройти под деревом, но оно опускается. Тогда герой с разбега опускается прямо на дерево, и оно разбивается» [Kroeber, 1907, p. 84]. Соотнесение с качающимся деревом, которое преграждает путь герою, позволило Проппу предположить, что «избушка — сторожевая застава», которая «открытой стороной обращена к тридесятому царству, закрытой — к царству, доступному Ивану. Вот почему Иван не может обойти избушку, а поворачивает её» [Пропп, 1986, с. 59]. Догадка Проппа не лишена оснований. Природа сказочных избушек, деревьев вполне позволяет им вращаться, качаться, а также стеречь вход в иной мир (рис. 18).

В.Я. Пропп с полным основанием реконструирует зооморфную природу избушки, порождённую нашими пальцами (пальцами). «Чтобы найти объяснение всем этим явлениям, мы должны будем обратиться к мифам и обрядам народов, стадially находящихся на более ранней ступени. Там мы не найдём ни окропления, ни хлеба, ни масла, ни ленточек на



Рис. 18. Костяная нога (ноготь)

деревьях. Зато здесь мы видим нечто другое, объясняющее многое в образе избушки; избушка, стоящая на грани двух миров, в обряде имеет форму животного, в мифе часто совсем нет никакой избушки, а есть только животное, или же избушка имеет ярко выраженные зооморфные черты. Это объясняет нам и “курьи ножки” и многие другие детали» [Пропп 1986, с. 61]. Следует, однако, заметить, что мифические животные-сторожа зачастую также с благодарностью принимают жертвы и помогают герою проникнуть в запретное место, как и сказочные.

Пытаясь объяснить функции, которые выполняют в обряде избушки, имитирующие животных, В.Я. Пропп приходит к мысли, что «здесь герою предстоит быть проглоченным, съеденным» [Там же. С. 63]. Действительно, хозяйство бабы-яги явно носит людоедский характер. «Забор вокруг избы из человеческих костей, на заборе торчат черепа людские с глазами...» [Аф. № 104]. В татарской сказке герой на поляне посредине леса видит дом. «Когда доходит, видит, что дом со всех сторон окружён решёткой. На каждом колу этой решётки торчит по человеческой голове» [ТНТ, № 39]. Связь этой решётки с исходной матрицей достаточно очевидна. Если охватить лицо пальцами, то над каждым пальцем будет возвышаться голова (точнее её верхняя часть). В наиболее архаичных представлениях избушка должна предстать в виде сдвоенных пястей (пастей) наподобие Сциллы и Харибды или двуглавого Цербера, сторожащего вход в Аид.

Корни сказочного мотива, связанного с посещением зверообразной избушки, В. Пропп без серьёзных оснований связывает не с воспитательными приёмами и не с медицинской практикой, которые не могут кануть в вечность, а с охотничьей практикой времён родового строя. Он пишет: «Древнейшим субстратом можно признать устройство хаты жи-

вотной формы при обряде инициации. В этом обряде посвящаемый как бы спускается в область смерти через эту хижину. Отсюда хижина имеет характер прохода в иное царство. В мифах уже теряется зооморфный характер хижины, но дверь, а в русской сказке столбы, сохраняют свой зооморфный вид. Данный обряд создан родовым строем и отражает охотничьи интересы и представления» [Пропп, 1986, с. 64]. Следует напомнить, что во времена, когда ребёнок знакомится со сказками, с напастями и учится их демонстрировать посредством пястей, ему глубоко чужды охотничья практика, обряды инициации, сакральные учения, а также понятия о роде, родовом строе.

Анализ матрицы, анализ нашего исходного убежища показывает, что их обитателями изначально были не только мать-земля Гея, но и представители мужского пола: хтонические существа (змеи, драконы), титаны, циклопы, женихи-людоеды, звероподобные мужья, богатыри, похитители женщин, детей и т.д. Всё это способствовало появлению образа большого дома, замка, в котором проживают людоеды, похитители, разбойники и т.д. и их жертвы.

Женихи-людоеды, выполняя знаковые функции, не стесняются своих привычек, даже находясь в сказочном храме. «Влезла, глянула — а названный жених стоит у гроба да упокойника ест; в церкви тогда ночевало мёртвое тело» [Аф. № 363]. Это подтверждает изначальную связь строев с мёртвой хваткой, а женихов — со знаками.

Вот как описываются встречи героев с титаническими постройками. «Ехали, ехали. Подъезжают к лесу, запутались. Видят вдали огонь. Приехали туда: стоит там дом, огромный такой» [Худ., № 122]. «Вот выходит он на большую поляну, видит — стоит дом — и дом большущей пребольшущей, такого нигде ешшо не видел» [Соколовы, 1915, № 27]. «Дом

огромный, большой» [Карнаухова, 1934, № 47]. «Идут лесом. Забуранило. Тут пошли дош и град. Бежать. Бегли, бегли, дом громаднейший» [Зеленин, 1914, №303].

Сказки донесли некоторые сведения о внутреннем убранстве подобных домов: «А образов нет никаких, одни шишки еловые торчат» [Смир., № 135]. Продемонстрировать эти шишки можно, если вспомнить про такую фигуру жестового языка, как шиш.

Рассматривая строение рук, легко догадаться, почему большой дом в сказках зачастую на высоких столбах. «Шли, шли, увидели дом на столбах стоит высокий, дом преогромный» [Ончуков, 1908, № 45]. Строение пальцев подсказывает, что этот дом может быть многоэтажным, а вход при плотно сжатых пальцах в него возможен только через верхний этаж. «Стал искать дорогу, выбрался на луговину: глянул кругом — на той луговине стоит большой каменный дом, в три этажа выстроен; ворота заперты; ставни закрыты, только одно окно отворено, а к нему лестница приставлена» [Аф., № 203].

Когда герой попадает в большой дом, он часто видит накрытый стол. Еда обычно разделена на 12 персон и зачастую состоит из человеческих органов. Наша ладонь, наша чудесная скатерть-самобранка способна продемонстрировать этот стол, а также человеческие органы, разделённые на 12 частей, на 12 мышц, на 12 мест.

Часто героя встречает старуха, жена людоеда, девушка, которые кормят героя и предупреждают о скором приходе людоеда, разбойников. Так, например, между героем и старухой в русской сказке происходит следующий разговор. «Хто здесь проживает?» — «Такие-то люди, 12 человек, разбойники». — «Где они у тебя?» — «Уехали на охоту, скоро явца» [Зеленин, 1914, № 61]. Обнаружить этих 12 разбойников на другой ладони не сложнее, чем подсчитать 12 месяцев.

Вместе со сказочной скатертью самобранкой они образуют сказочную матрицу.

Девицы, женщины могут быть похищены людоедами, разбойниками или скрываться у них от притеснений. В афанасьевской сказке богатыри, живущие в лесу, крадут девицу. «Скучно им показалось, и выдумали они украсть где-нибудь девку от отца, от матери» [Аф., № 200]. Такое похищение может быть чисто рефлекторным, поскольку девица может прикрыть лицо руками и попасть в сказочный дом бессознательно.

Самые разные расстройства могут побудить женщину или девушку скрывать лицо под защитой лесной братии. В пермской сказке поповская дочь в брачную ночь бьёт своего мужа поясом и говорит: «“Есь, говорит, у меня гулеван (любовник), на лице у него только онучи сушить, Харк Харкович, Солон Солонович, и тот лучше тебя!” (Безобразен жених!) Потом она отдула шолковым поясом и сама убралась от ево». Муж отправляется её искать и узнаёт: «Она у Харк Харковича, Солон Солоныча; у него вокруг дома тын, на каждой тынинке по человечьей головёнке» [Зеленин, 1914, № 20]. Пропитанная солёными слезами маска (харя) из сдвоенных рук страдальцы проливает свет на имена Харк Харкович, Солон Солоныч.

Очевидно, что беглая жена, на чью голову возведён тын, могла стать главой лесных разбойников. В самарской сказке жена бежит от мужа в лес, становится атаманом разбойников, а через семь лет кается и возвращается домой к мужу [Садовников, 1884, № 107].

Притворный характер пребывания героинь у разбойников подтверждается сказками, в которых девушка, проживающая у разбойников или богатырей в лесу, внезапно умирает, а затем оживает.

Разбойники могут выступать в качестве кавалеров. В белорусской сказке читаем: «Был себе король с королевой, име-

ли одну дочь вельми хорошую, и к ней сватались 12 кавалеров, а те кавалеры были все разбойники» [Аф., № 344].

Не сложно оценить состояние мужа, жена которого скрывает своё лицо и категорически отказывается выполнять супружеские обязанности. Мотив присутствия мужа на свадьбе жены широко известен и в мифологии и в фольклоре. Жертвой гнева мужа могут стать не только любовники жены, её кавалеры, но и сама коварная жена. О такой коварной жене говорится в русской сказке «Звериное молоко». Её интриги против мужа заканчиваются плачевно и для её возлюбленного и для неё самой. «Змея звери в клочки расхватали, жену птицы мигом заклевали...» [Аф., № 205].

Изучение сказочных построек показывает, что порождены они техниками тела, с которыми мы знакомимся в младенчестве. Техники тела, язык жестов позволяют пролить свет на изначальную форму этих построек, на их функции, на их обитателей. Есть все основания считать, что эти постройки вызваны к жизни не мифологизированными обрядами, а жестами, отражающими наши фундаментальные проблемы.

III.5. Природа сказочных дарителей, учителей, помощников, соперников и их роль в исходных формах семиозиса и воспитания

В качестве дарителей, учителей, помощников в сказках часто фигурируют матери, причём все эти функции они ухитряются осуществлять, даже сойдя в могилу. Чтобы сойти в могилу (мглу), достаточно прикрыть лицо руками или одной рукой. Наша естественная мерка является мраком сказочной могилы. По вполне объяснимым причинам могилы в сказках могут раскрываться, а покойники появляться на свет. Если похитить покрывало, которым прикрыт покойник, то он может потребовать его обратно. Не любят покойники, когда с

них пытаются снять кольца или другие украшения. Они могут погнаться за похитителем и даже укусить. Повадки покойников детально освещены в мифах и сказках, в которые издревле свято верили, поскольку в них отсутствовал даже намёк на фантазию.

Пребывая в могиле, матери ухитряются присматривать за детьми, помогать им советами. Более того, они ухитряются выкармливать грудных детей, приходя с того света. В сборнике *А.Н. Афанасьева* приведен рассказ, в котором описывается, как «покойная мать в том самом платье, в каком её схоронили, стоит на коленях, наклоняясь к люльке, и кормит ребёнка мёртвой грудью. Только осветилась изба — она тотчас поднялась, печально взглянула на своего малютку и тихо ушла, не говоря никому ни единого слова» [Аф., № 361].

В балладах, легендах самых различных народов мира матери продолжают кормить своих детей, если даже они с головой замурованы в стены, башни, скалы и ребёнку доступны, лишь их груди. Это подтверждает мысль о том, что представления о сказочных стенах, скалах породили наши естественные шкалы, сети.

Матери могут насытить детей, обернувшись растением. Чтобы обернуться в яблоню или грушу, матери достаточно прикрыть лицо рукой и сказать: «Я больна, я грушу». Разумеется, даже будучи в образе яблони или груши, мать может оказывать помощь своим детям, опустив свои ветви с плодами или прикрыв детей ветвями. Так, например, в сказке про Крошечку-Хаврошечку яблоня опускает перед ней ветви с плодами и поднимает их перед её обидчицами [Аф., № 100].

Со временем и отцы (отнюдь не сказочные) научились использовать сказочную могилу, чтобы воспитывать сочувственное отношение к себе. Погрузившись в могилу, они стали требовать, чтобы дети оказывали им знаки внимания. О том,

что смерть мнимая, догадывались только старшие дети. Младенцы искренне верили, что отец заснул вечным сном, и приходили к могиле, которая скрывала любимое лицо. В зависимости от отношения к ней, эта могила могла трансформироваться в чудовище или в чудо-вещи.

В татарской сказке говорится: «Заболел однажды отец. Призывает он сыновей и даёт такой наказ: “Как схоронят меня, приходите ко мне на могилу, откараульте три ночи. Есть у меня три сундука. Кто придёт на могилу, тому и владеть этими сундуками”» [ТНТ, № 7]. Перед смертью старик вызвал сыновей и сказал своё завещание: «Когда я умру, по отдельности ступайте на рассвете на мою могилу и там увидите, что будет» [Там же. № 46]

В русской сказке роль загробного помощника также играет отец, который, умирая, приказал детям ходить по очереди на его могилу и ночевать там. «Когда умер старик, и его похоронили, большому брату не захотелось идти на отцовскую могилу. “Дай дураку пирог, — сказал он своей жене, — пусть пойдёт за меня, ночует на могиле”. Дурак взял пирог, положил на плечо дубину и пошёл на отцовскую могилу. В самую полночь вдруг свалился с могилы камень, земля раскрылась, встал старик (он был колдун) и спросил: “Кто пришёл ночевать?” — “Я, батюшка, твой сын дурак”. — “Ну, дурак, коли ты пришёл, подарю тебе за то подарок”. После того старик свиснул-гаркнул богатырским посвистом, молодецким покрикком: “Сивка-бурка, вещая каурка! Стань передо мной, как лист перед травой!” Конь бежит, земля дрожит, из ушей дым столбом, а из ноздрей, а из ноздрей пламя пышет; и как прибежал, то и стал перед стариком как вкопанный. “Вот тебе конь, — сказал отец, — владей по смерть свою”» [Аф. № 564]. Вполне возможно, что изначально отец представал в образе тотемного предка — Сивого бирюка, который и становился транс-

портным средством героя. Родительские пальцы (палы), конечно, способны в мгновение ока превратиться в пламенную конницу, которой мы бесконечное количество раз пользовались на заре своей истории.

Если о покойнике не проявляли должную заботу, он немедленно возвращался и наказывал за непослушание. В русском сказочном репертуаре есть сказки, в которых мертвец возвращается. «Мужик помер, жона двои суток кадила, а третьи — забыла. Ходит девушка трёхлетняя и говорит: “Маминька, маминька, отец-от ожил, сел!” — “Што ты, дика кака — сел, помер ведь!” Хозяйка заглянула — муж на лавке сидит...» [Там же. № 349].

Разумеется, сокрушаться, имитировать горе, смертельную боль могут не только родители, поэтому мотив благодарного мертвеца может быть не связан с отцом или матерью. Томное, погружённое во тьму лицо, породило представления о разного рода лишениях, а также сказки о тёмном лесе, в которых дарителем выступает леший. «После вывел его мужик-леший на крыльцо, свистнул молодецким посвистом: отколь ни взялся — вороной конь бежит, земля дрожит, из ноздрей пламя, из ушей дым столбом, из-под копыт искры сыплются. Прибежал к крыльцу и пал на колени. “Вот тебе конь!” Дал ему ещё палицу-буявицу...» [Аф., № 123].

Поскольку в руках обычно хоронится (прячется) голова, известны сказки, в которых дарителем выступает похороненная голова [Садовников, 1884, № 2].

Учитывая строение матрицы, демонстрирующей лишения, несложно догадаться, что отведённые в лес дети могут встретить не только существо мужского пола (лешего), но и сказочное существо женского пола: бабу-ягу. Эта дарительница уже давно подверглась структуризации и нашла отражение в огромном количестве мифов и сказок.

Наши штырьки, щепоть позволяют увидеть сказочных стариков и старух. Так, например, щепоть позволяет увидеть старух-граи из греческой мифологии, у которых на троих один глаз, один зуб, которыми они могут обмениваться. Последовательно касаясь большим пальцем (зубом) голов этих старух (подбивая бабки), мы не просто перемещаем глаз, но и подсчитываем очки.

Аналогично можно реконструировать и образы мифических прях (парок), которые прядут нить жизни. Более того, на ладони мы можем увидеть и нить жизни, обрыв которой символизирует нашу смерть. Убедить в этом сможет любой хиромант.

Баба-яга и её сёстры также умеют прясть. Когда царский сын «доезжает до избушки, входит туда, а в избушке ягишна — сидит за пряслицей, прядёт шёлковую кудельку на золотом веретенце и говорит: «Куда, руска коска Иван-царевич поехал» [Аф., № 174]. Как и граи, баба-яга страдает слепотой. У неё есть костяная нога — ноготь (рис. 18).

Пальцы не могут склоняться вперёд, поэтому своих жертв баба-яга стремится посадить на лопатку (за палец-плечо), однако чаще всего она оказывается сама на лопатке у героя, склонного подбивать бабки.

По вполне объяснимым причинам избушка бабы-яги связана с тёмным лесом, с томным лицом. Избушка может поворачиваться, чтобы впустить героя. Очевидно также, что первые стопки, первые ступки, первые песты также порождены нашей пястью. Конституция бабы-яги позволяет ездить в ступке, погонять пестом.

Конституция бабы-яги вполне позволяет потчевать, угощать героев. В тех случаях, когда герой входит в избушку, а хозяйки нет, он находит накрытый стол и угощается без неё. Даже сама избушка подогнана сказочниками под эту функцию: она «пи-

рогом подперта», «блином покрыта». Всё это подтверждает правильность соотнесения избушки с ладонями.

Есть все основания полагать, что баба-яга несет внешнюю охрану двора и дворца, в котором скрывают или скрывается Василиса-прекрасная и другие любимые лица. Красавицы часто упрекают её за плохое несение караульной службы, поскольку сказочным героям всегда удаётся преодолеть эту заставу.

Смертельная схватка между полами, а также диагностическая практика, породили представления о бабе-яге-воительнице, а также о герое, который помогает старику-богатырю, смертельно боящегося схватки со старухой-богатыршей — бабой-ягой (бабой его, его бабой, его женой, ягишной). Старик-богатырь настоятельно рекомендует герою не топтать поле бабы-яги, однако герой даже не помышляет выполнять наказ трусливого богатыря. Он смело топчет поле бабы-яги, что, разумеется, вызывает негодование у этой представительницы сказочного женского пола. Баба-яга посмотрела в подзорную трубу, села на коня и в поле. Иван-царевич, не долго думая, ударил её палицей, сбил её девять голов, а тело разрубил [Записки..., II, № 13]. Многоголовость бабы-яги predetermined структурой матрицы, которая со временем подверглась дифференциации на целый ряд сестёр, дочек бабы-яги, а диагностический процесс (топтанье поля) стал ассоциироваться с последовательным обходом героем сестёр, дочек бабы-яги.

В сказках воспитанием детей иногда занимаются специальные учителя. В.Я. Пропп по этому поводу пишет: «Казалось бы, что это — вполне реалистический элемент, и действительно, герой иногда (особенно в немецких сказках) возвращается ловким мастером какого-нибудь ремесла, но чаще ни фигура учителя, ни обстановка, ни способы учения, ни

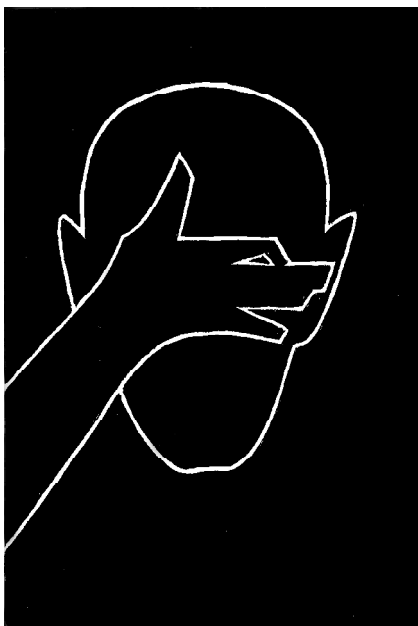


Рис. 19. Оборотень

приобретённые знания нисколько не похожи на историческую действительность XIX века, но очень походят на историческую действительность весьма далёкого прошлого» [Пропп, 1986, с. 103]. Действительно, учителями в сказках часто являются лешие, водяные, колдуны, мертвецы, дьявол, загадочные старики, которые, по мнению В.Я. Проппа, существовали только в прошлом.

Обитали эти учителя зачастую в мире ином, за морем, за рекой. Иногда подобный учитель являлся из мо-

гилы, если сказать «ох» [Аф., № 251]. «За морем учит один учитель разным наукам» [Худ., № 94]. «За Волгой, в городе такой был мастеровой человек, учил разным языкам и разным изделиям, и всячески он может оборотиться» [Садовников, 1884, № 64].

Обучались дети у сказочных учителей оборачиваться в разных животных, а также языку зверей и птиц. Так, например, в татарской сказке в качестве учителя выступает дочь Дива-падишаха. «Джигит три дня жил у девушки, учился волшебству превращения в птиц и животных» [ТНТ, № 5].

Для того чтобы ребёнок научился смотреть волком, оборачиваться волком (рис. 19) или стал робким голубком, особых педагогических усилий не требуется. Наивно полагать, что современных детей не обучены оборачиваться в разных

существ, погружаться на дно водоёма. Без такого погружения невозможно даже вымыть лицо. Учат их и заверять, используя язык зверей, птиц.

Тотемические животные предельно богато представлены в сказке, поэтому истоки тотемизма нет оснований связывать с мифом. Сказочные животные могут выступать в качестве родителей, выполнять их функции. Им могут быть присущи несколько функций или преимущественно та или функция. Чудесные животные могут воспитывать человека, быть его наставниками, кормильцами. Так, например, в татарской сказке корова говорит: «Не плачь, доченька, я сама тебе помогу». Она за девочку печёт хлеба, белит печку, а также даёт ей красивые наряды, красивые башмачки [ТНТ, № 33].

Чудесные животные могут трансформироваться в человека, принимать облик других животных, становиться растениями, предметами. Так, например, в бушменской сказке «однажды Цагн обманул детей. Он превратился в антилопу и, притворившись мёртвым, улёгся на земле, а девочки, которые отправились на поиски съедобных растений, наткнулись на него. Он лежал на земле, откинув рога назад. Дети, заметив его, сказали друг другу: «Вон там лежит антилопа, она мёртвая». Дети запрыгали от радости и закричали: «Это наша антилопа! Мы будем есть много мяса!»» [Котляр, 1975, с. 164–165]. Детским мечтам не суждено было сбыться. Антилопа вдруг заговорила человеческим голосом, а затем превратилась в человека, который погнался за детьми [Там же. С. 167].

Наши птицы, шкалы, соколы могут не только трансформироваться в разных существ, но и проглатывать друг друга бессчётное количество раз, что наблюдается, например, при счёте на пальцах, когда последовательно одна ладонь вкладывается в другую. Нет ничего удивительного в том, что чудес-

ные животные подчас отличаются страшной прожорливостью. Сказочные персонажи могут обитать в теле друг друга, не будучи переваренными. Герои могут перемещаться, находясь в пасти чудесного существа. Так, например, в татарской сказке читаем: «Подошёл Лев к джигиту поближе.

— А ну, полезай сюда, — и пасть раскрыл.

Джигит недолго подумал, в пасть забрался — и помчался Лев в далёкое ущелье» [ТНТ, № 47]. В.Я. Пропп в книге «Исторические корни волшебной сказки, пишет, что «дети уходят из дому, проглатываются чудовищем, извергаются им и затем возвращаются домой» [Пропп, 1986, с. 232]. Надо сказать, что пребывание детей в пасти (пяти) до сих пор не потеряло своей актуальности. Мы бесконечное количество раз ангажировали это транспортное средство, когда просились на руки.

Рассматривая лунки, солнечные символы на ногтях, легко понять, что мифические и сказочные животные (наши пяти) могут проглатывать, прятать, добывать светила. Так, например, в чукотской сказке Ворон проникает в другую вселенную и похищает у злого духа (келе) мячи — солнце, луну, звёзды [Богораз, 1900, № 51]. В другой сказке Ворон прячет небесные светила в своём доме и возвращает их только после того, как волк отдаёт ему в жёны своих «черносерёжных» сестёр [Там же. № 50].

По вполне объяснимым причинам в чреве сказочных животных могут располагаться покойные родные, а также сказочные герои, спешащие им на помощь. «Герой просится на лодку. После долгих споров его берут с собой. По дороге кит их проглатывает вместе с лодкой, но герой вставляет в пасть два копыя, так что кит не может её закрыть. В желудке кита он видит своих умерших родителей» [Пропп, 1986, с. 235]. Притворство, сказочная матрица позволяют реконст-

руировать картину пребывания героев и родителей в чреве сказочного животного.

По поводу природы чудесных животных, наделённых всеми атрибутами человека, включая речь, у исследований у исследователей отсутствует единство взглядов. Традиционно герменевтикой древней словесности занимались философы, среди которых следует, прежде всего, отметить *Аристотеля, Лессинга, Гёте, Гегеля*.

Ранние теоретики, включая *Гегеля* и *Лессинга*, полагали, что характер мифических, баснословных, сказочных животных соответствует природе зоологических видов и соответствующие произведения отражают жизнь в лесу. Подобная точка зрения отнюдь не канула в вечность и попытки искать прообразы мифических, сказочных животных вне человека предпринимаются вновь и вновь. Так, например, В. Пропп сказочных орлов соотносил с обычными орлами, которых отлавливали сибирские народы [Пропп, 1986, с. 167].

Рассматривая позиции пальцев в процессе питания, легко убедиться, что сказочные животные (удавы, питоны, волки, козы и т.д.) вскармливают нас. Большой палец позволяет продемонстрировать рог изобилия, с помощью которого питается всё человечество.

Руки являются главными чудесными помощниками героев волшебной сказки. В сказках руки могут существовать в качестве самостоятельных персонажей. Так, например, в русской сказке «Василиса прекрасная» баба-яга крикнула: «Верные мои слуги, сердечные друзья, смелите мою пшеницу!» На её крик «явились три пары рук, схватили пшеницу и унесли вон из глаз» [Аф., № 104]. Не сложно догадаться, что именно руки помогают героям, которым благоволит баба-яга.



Рис. 20. Птица Рух

Живые руки породили не только первых зверьков, но и птиц. Дело в том, что птицы, пташки (пятаки, пятачки) изначально ассоциировались с нашими пальцами. Вспомнив про естественные маски, про хари-уды, совсем не сложно понять природу Гаруды или сказочной птицы Рух, способной затмевать солнце, переносить в своё гнездо героев (рис. 20). Руки проливают свет и на других чудесных птиц: Ноготь-птицу, Ворона Вороновича, Жар-птицу и т. д. Мифические существа с

руками-крыльями широко представлены в изобразительном искусстве разных народов (см., например, рис. 21).

Нет ничего удивительного в том, что птицы в сказках и мифах могут выступать в качестве дарителей, помощников. «Пришли; журавль взял со стены сумку и говорит: “двое из сумы!” Вот сейчас вылезли из сумы два молодца, стали становить столы дубовые, стлать скатерти шелковые, подавать ествы и питья разные. Старик видит такую сладость, что сроду никогда не видывал, и обрадовался очень. Журавль и говорит: “Возьми эту суму себе и неси своей старухе”» [Аф., с. 187]

Пятеро пальцев (дактилей) являются подлинными птеродактилями. Они начинают порхать и вить гнездо, когда мы поперхнёмся. Сказочные враны рефлекторно слетаются

на раны. Слетаются сказочные птицы и на очи, порождая представления о ночи, мгле, могиле. Нет ничего удивительного в существовании такой удивительной птицы, как Моголь-птица, которая способна затмевать свет. В русской сказке «Кощей бессмертный» говорится: «Налетела Моголь-птица, пала на землю — в окнах свету не стало» [Аф., № 157]. Эта птаха Ненаглядную красоту к «обедне сряжала», а также герою, которому от роду 9 дней, помогла добраться до города, где обитала Красота ненаглядная.

Сказочные животные, птицы отличаются крайней прожорливостью. Они способны схватывать всё, что подвернётся, однако они лишены пищеварительного тракта и вынуждены всё выплёвывать обратно. При переносе на руках младенца птахи захватывают его шею, ноги. Не следует удивляться тому, что герои сказок при транспортировке зачастую вынуждены жертвовать транспортному средству

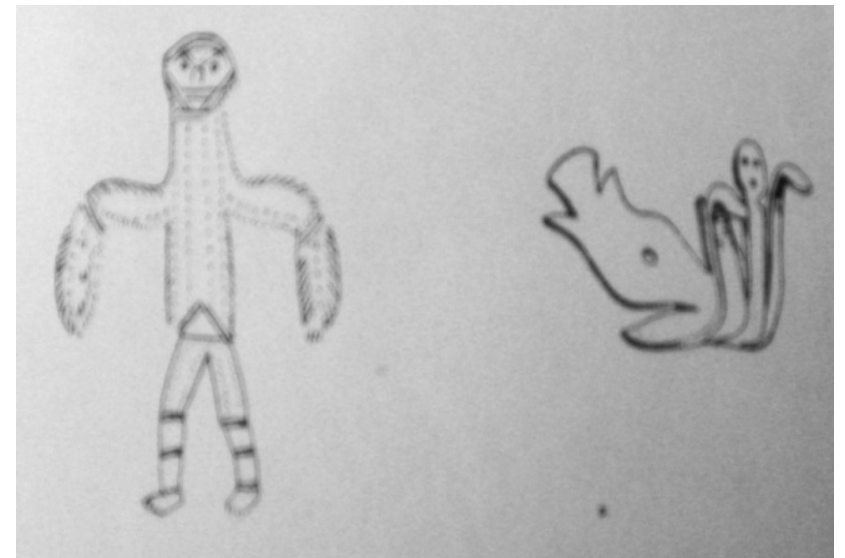


Рис. 21. Человек-птица.

Детали сибирского шаманского костюма

свои органы. Так, обстоит дело и с Моголь-птицей, которой малолетний герой пожертвовал мясо со своих ног, но всё кончилось для него благополучно, поскольку Моголь-птица «выхаркала икры» [Там же. № 157]. Аналогично поступает и сказочный орёл, который транспортирует Ивашку. «Вот орёл выхватил у Ивашки из холки кусок мяса, съел и вытащил его в ту же дыру на Русь. Когда сошёл Ивашко с орла, орёл выхватил кусок мяса и велел ему приложить к холке. Ивашко приложил, и холка заросла» [Там же. № 128]. В татарской сказке герой также жертвует кусок ляжки поднявшей его птице, однако на земле «птица обратно выплюнула тот кусок мяса и обратно приклеила его к ляжке солдата» [ТНТ, № 39]. Нет никаких оснований связывать истоки этих мотивов с наблюдениями за обычными животными, птицами.

В.Я. Пропп категорически заявляет, что «конь, лошадь, вступает в человеческую культуру и в человеческое сознание позже, чем животные леса» [Пропп, 1986, с. 169]. При этом он совершенно не учитывает изначальный образ жизни человека, когда он не может обходиться без транспортного средства, каковым являются верхние конечности родителей, породившие представления о коннице, кентаврах.

Пальцы (палы) позволяют обнаружить палую лошадь, в которую оборачивается (завёртывается) герой, чтобы попасть на высокую гору. Так, например, в татарской народной сказке герой забирается в брюхо лошади, которую подхватывают птицы. Таким образом он достигает вершины горы, в недрах которой находит себе невесту [ТНТ, № 10].

Подкормив своей плотью коня-кондора, полученного от сказочного патера или от отца (которогохватила мнимая

хандра или кондрашка), можно получить великолепное транспортное средство. Сказочные животные, птахи могут подниматься выше лица стоящего человека (выше леса стоячего). Это поможет герою отыскать похищенную чудовищем мать, освободить от злых чар красавицу и т.д.

Во многих сказках подчёркивается, что обычные кони из обычного табуна абсолютно непригодны для богатырских подвигов. Они в принципе не способны передвигаться по воздуху. Благодарность покойников приводят к тому, что сказочного коня часто обнаруживают под могильной плитой, в застенке. Герою советуют: «Поди ты в цисто поле, на нём стоит двенадцать дубоу, под этими дубами лежит камень-плита. Подыми ты эту плиту, тут и выскоцит конь прадедка твоего» [Соколовы, 1915, № 112]. Исконная связь между пальцами и подобного рода плитами достаточно очевидна. Изначальная связь сказочного коня с кончиной, с конечностями, со смертным одром, с палой лошастью должна учитываться при реконструкции смысла древних сказаний. Пальцы (палы), агония породили представление о жар-птицах, об огненных конях.

Слёзы любимых побуждают героев опускаться на дно морское, искать невест среди морских царевен и т.д. Его чудесных помощников водная стихия не должна страшить. Так, например, чудесные кони часто оказываются связанными с водной стихией. «Вот в самую полночь поднялась погода, всколыхнулось море и выходит из морской глубины чудная кобылица...» [Аф., № 105]. Очевидно, что обычные кони не могут устроить героя. Встречный старик говорит герою: «У твоего батюшки есть тридцать лошадей — все, как одна; поди домой, прикажи конюхам напоить из синя моря; которая лошадь наперёд выдвинется, забредёт в воду по самую шею, и как станет пить — на синем море начнут волны по-

дыматься, из берега в берег колыхаться, — ту и бери!» [Там же. № 105].

С учётом того, что у нас есть левая рука, несложно предсказать появление в сказке чудесных львов. Львы в русских сказках могут быть оборотнями, что вполне естественно, поскольку пасть (пасть) позволяет нам превращаться в зверя. «Как услышала это красная девица, тотчас начала дуться, надулась и сделалась страшною львицею, разинула пасть и проглотила царевича целиком» [Там же. № 155].

Львы часто выступают в качестве благодарных животных. Так, например, они могут снабжать львиным молоком героя, поскольку кроме левой руки существует левая грудь. «Иван-царевич пошёл с мужичком-кулачком; находят львицу, взяли молока...» [Аф., № 202].

Львы могут выполнять функции транспортных животных. «Подошёл Лев к джигиту поближе.

— А ну, полезай сюда, — и пасть раскрыл.

Джигит недолго думая в пасть забрался — и помчался Лев в далёкое ущелье» [ТНТ, № 47].

Львы могут охранять царства. «Недалеко есть царство — ты в ворота не езд, у ворот львы стерегут...» [Аф., № 172].

На природу многих сказочных помощников может пролить свет образ мужичка-кулачка из русской сказки «Звериное молоко», который появился из костей животного. Кулачок всячески поддерживает героя, причём делает это успешно, несмотря на свой малый рост. «Вот пошли в лес, а в том лесу стоял дом, а дом тот был разбойничий. Кулачок убил и разбойников и атамана и запер их в одной комнате, а Елене не велел туда ходить» [Аф., № 202].

Поскольку изначальный ландшафт, который мы осваиваем, является рукотворным, имеется реальная возможность менять его по своему усмотрению. Нас не должны удив-

лять такие персонажи волшебной сказки, как Горыня (Вертогор или Горынныч). «Шли, шли, доходят до богатыря, до Горыныча. Горыныч на мизинце гору качает [Зеленин 1914, № 45]. «Видишь, поставлен я горы ворочать» [Аф., № 93].

В сказках роль подобного рода титанов весьма противоречива. Чаще всего они выступают на стороне героя. Так, например, в русской сказке «Ведьма и солнцева сестра» «Вертогор увидел ведьму, ухватился за самую высокую гору и повернул её как раз на дорогу, а на ту гору поставил другую. Пока ведьма карабкалась да лезла, Иван-царевич ехал да ехал и далеко очутился» [Аф., № 93]. Вместе с тем, Вертогор иногда играет роль ложного героя, старшего брата, предающего младшего.

Наши пясти (пасти) формируют изначальные океаны, моря, реки, озёра, регулируют потоки слёз. Это обусловило появление в сказках такого богатыря-помощника, как Усыня, который способен поглощать своим ртом реки. Его образ также связан с нашими естественными запрудами, сетями. «Идётся путём-дорогою, пришёл к реке широкой в три версты; на берегу стоит человек, спер реку ртом, рыбу ловит усом, на языке варит да кушает» [Аф., № 141]. В. Пропп, анализируя образ этот титана в книге «Исторические корни волшебной сказки», приходит к мысли: «Если попытаться нарисовать себе фигуру этого Усыни, то мы невольно приходим к образу запруды и верши, через которую пропускается вода» [Пропп, 1986, с. 182]. Исходная матрица, уложенная поверх лица, поверх усом, позволяет произвести реконструкцию Усыни, который играет в сказках эпизодическую роль, помогая переправить героя через воду в иное царство [Аф., № 142].

Наши естественные палицы, бактерии, богатыри позволяют пролить свет на другого сказочного персонажа — Вер-

тодуба, который побивает дубами как дубинами вражескую рать. В одной из сказок он назван не Дубыня, а Дугиня. Очевидно, что Дугиня — это большой палец, которым мы орудуем при счёте на пальцах, последовательно загибая их в дуги.

Дубыня иногда выступает не как помощник, а как даритель. Герой встречает его, несущего дрова в лес. «Зачем в лес дрова несёшь?» — «Да это не простые дрова». — «А какие же?» — «Да такие: коли разбросать их, так вдруг целое войско явится» [Там же. № 144]. Наши руки позволяют увидеть первозданные фаланги, фланги, целые армии (нем. *Arm* 'рука').

Число волшебных предметов в сказках огромно. Оно не поддаётся перечислению. Кажется, нет такого предмета, который не может фигурировать в качестве чудесного. Среди них различные предметы одежды (платки, сапоги, шапка, рубашка, пояс), различного рода украшения (кольца, булавки), оружие (меч, дубина, лук), различного рода музыкальные инструменты (свистки, рожки, свирели, гусли), разные сумки, мешки, кошельки, предметы обихода (полотенца, ковры, книги, карты и т.д.) и т.д.

Различие между чудесными помощниками и чудесными предметами весьма и весьма условно. Дело в том, что чудесные предметы, как и чудесные помощники, являются живыми. Они понимают приказы и выполняют их. Так, например, в сказках героини часто обзаводятся скатертью-самобранкой, которая сама накрывается, сама убирается. «Дам ему скатерть-самобранку» [Там же. № 123]. «Дурак тут же сделал опыт, сказал: развернись! Скатерть развернулась. Он наелся-напился и говорит: свернись!» [Аф., № 186]. Родительские ладони позволяют пролить свет на истоки этого образа.

Среди чудесных предметов в сказках часто упоминается ковёр-самолёт. Он часто используется героями, чтобы добраться до заветной цели. «Вот ковёр-самолёт — куда взду-мал, туда и полетел...» [Аф., № 197]. «“Отпусти батюшка! Дай попытать счастья”. — “А по мне, пожалуй! Вот тебе ковёр-самолёт: куда захочешь — туда и вынесет”» [Аф., № 237]. Родительские пальцы-паласы способны пролить свет на подобного рода транспортное средство.

В сказках часто упоминаются чудесные сума, кисет, из которых выскакивают палицы, молодцы. «В ту же минуту двое из сумы вылезли, начали становить столы дубовые, стлать скатерти шелковые, подавать ествы и питья разные» [Аф., № 187]. Наши естественные суммы, кисти позволяют пролить свет на природу сказочного кисета, сказочной сумы.

Кольца из пальцев породили не только количественные представления. Во многих сказках слуги появляются из чудесных колец, подаренных герою. «Ровно в полночь встал Мартын с постели, вышел на широкий двор, перекинул кольцо с руки на руку — тотчас явилось перед ним двенадцать молодцов» [Аф., № 191]. Кольцо из пальцев делают героя не только владельцем дюжины молодцов, но и владельцем джиннов, которые также обитают в этом кольце. В татарской сказке птица Семруг дарит герою кольцо и говорит: «Если сумеешь уберечь кольцо, будешь повелителем всех пэри и джиннов! Стоит только кольцо на большой палец надеть, как прилетят все они к тебе и спросят: “Падишах наш, султан наш, что угодно?” И приказывай, что хочешь» [ТНТ, № 42]. Это подтверждает мысль о том, что именно большой палец является властелином колец, властелином мер, властелином миров. Кольца, количественные представления возникают не только при счёте, но и при удержании, захвате пред-

метов посредством нашей чёртовой дюжины, помогающей нам сдюжить.

С кулаками связаны представления о чудесных клюках, которые сказочные войска в плен забирают («сколько бы ни захватил ею войска — все в плен заберёшь!») [Аф., №, 185].

Чтобы найти похищенную мать, сестру, братьев, невесту сказочные герои должны совершить чудесное путешествие. Они переправляются через реки, поднимаются в горы, спускаются в пропасти и т. д. Для преодоления этих препятствий герои прибегают к услугам различных вожатых, а также использует самые разные сказочные транспортные средства. Очень часто они достигают цели в образе животного, в чреве животного, на животном или с животным проводником.

Герои могут транспортироваться в пасти сказочных животных. «Джигит недолго думая в пасть забрался — и помчался Лев в далёкое ущелье» [ТНТ, №. 47]. Вспомнив про родительские руки, пасти, совсем не сложно реконструировать пасть льва, в которой путешествует герой. Транспортировка в чреве животного весьма архаична. Она широко распространена в мифах и сказках. В татарской сказке переправа героя через море осуществляется в чреве черепахи. «“А ну, полезай ко мне в рот, — говорит Черепаха”. Так и сделал джигит, а черепаха с плеском нырнула в морскую пучину» [ТНТ, № 47]. Наш естественный черпак позволяет без всяких проблем реконструировать подобного рода черепахи.

В.Я. Пропп пишет: «Герой поглощается, затем в желудке поглотителя переносится в другую страну и там выхаркивается или вырезывает себя. Этот поглотитель часто убивается героем, и здесь кроется начало змееборства» [Пропп, 1986, с. 232]. Очевидно, в этом случае герой умудряется

побывать в пасти (пасти), изображающей смерть, похитителя, болезнь.

В чреве животного часто располагается мир иной, в котором пребывают погибшие, умершие. Так, например, в Америке (племя нутка) записано: «Однажды мать героя проезжала в маленькой лодке. Лодку унесло от берега, и вот появился кит и проглотил лодку вместе с женщиной. Когда герой узнал, что случилось с матерью, он решил отомстить. Вместе с братьями он по реке спустился в море. Они стали петь песню. Когда они пропели её два раза, вода расступилась, и кит проглотил лодку. Герой кричал своим братьям, чтобы они правили лодку прямо в чрево. В чреве они разрезали кишки и отрезали ему сердце. От этого кит сдох...» [Frobenius, 1904, s. 82]. Притворство, сетование, болезнь позволяют реконструировать чрево сказочных существ, в котором герои встречают усопших, умерших и вызволяют их на свет.

Чтобы вызволить погибших, усопших из чрева сказочного животного, необходимо развести его пальцы (палы). Во многих мифах и сказках герои разводят пламя в чреве животного. Такой подвиг приведён в книге «Исторические корни волшебной сказки» В. Проппа: «В желудке кита он видит своих умерших родителей. Чтобы освободить себя, он возжигает большой костёр. Кит корчится от боли и плывёт к отмели. Через открытую пасть все выходят наружу вместе с лодкой» [Пропп, 1986, с. 235]. В.Я. Пропп пишет: «В этом случае герой в рыбе видит своих умерших родителей. Это показывает, что он уже в рыбе попал в обитель мёртвых. В рыбе герой вообще иногда встречает много мёртвых и живых, проглоченных до него, и выводит их. Этот мотив мы здесь проследить не будем. Отметим только, что и русская сказка знает перенос героя в

рыбе, знает разведение в рыбе костра...» [Там же. С. 235]. Объяснить подобный мотив крайне сложно, отождествив сказочное существо с обычным животным и возводя представления о мире ином к обычной охотничьей или рыболовной практике, а не к воспитательному процессу или врачеванию.

Очень часто герой путешествует, оборотившись орлом, соколом. Так, например, Буря-богатырь «ударился оземь, оборотился орлом и прилетел во дворец» [Аф., № 136]. Таких примеров великое множество. Есть все основания рассматривать удар о мать-землю как просьбу на руки, на естественные шкалы, пятаки, птахи, способные обернуть героя соколом и доставить к нужному лицу. «Налетает птица орёл и овернула его сырой кожей, здынула его на золотую гору» [Смирнов, 1917, № 49].

Птицы могут транспортировать похищенного героя, спасая его от беды. «А гусак понёс Иваньку в тоя село, где родители» [Аф., № 109]. «Садись скорее на меня, — сказала жар-птица, — и полетим, куда тебе надобно; а то баба-яга тебя съест» [Аф., № 232]. Могут благодарные птицы переносить героя через огненные реки, моря, высокие горы. В татарской сказке на пути героя оказывается неприступная гора. Преодолеть ему помогает птица. «И тут перед ним опустилась огромная птица. Расспросила она его обо всём и говорит: “Не печалься, джигит, я тебе помогу. Садись на меня верхом и закрой глаза”» [ТНТ, № 47].

Помогают птицы и в поездках героев в загробный мир и из него. «“Спасиба табе. Чаго хочеш, праси ад мяне за ета; все сделаю для табе!” Ён кажа: “Выняси мяне на тей свет”» [Аф., № 131]. В татарской сказке герой просит птицу: «Мне от тебя не нужно было бы, только мне хочется из этого подземного мира вернуться на землю» [ТНТ, № 39].

В сказках многих народов птицы, скидывая крылья, превращаются в прекрасных девушек. Похитив крылья-платья девушки, герой получает её руку или согласие помочь ему. «Солдат заприметил, куда они положили крылышки; тотчас тихонько поднялся и взял пару крылышек той самой девицы, которая всех догадливее...» [Аф., № 214].

Пальцы (палы), конечности, послужили и в качестве прототипов сказочной конницы, палых лошадей, в которые заворачиваются юные герои, чтобы достичь сказочных высот. В. Пропп пытается связать подобного рода «оборотничество» с обычаем обёртывать покойников в шкуры некоторых животных. В самой сказочной экспедиции он видит переправу умершего в загробный мир, однако трудно представить покойника, помещённого в чреве сокола. Нет ничего удивительного, что Проппу не удалось привести факты размещения покойников в телах птиц. Обряды, связанные с зашиванием покойников в лошадиные шкуры Проппом также не обнаружены. Более того, он констатирует, что с лошадей «шкура не снимается, они должны следовать за покойными, чтобы служить в Аиде» [Пропп, 1986, с. 207].

Следует отметить скорость, с которой ухитряются перемещаться сказочные кони. «“Скоро ль ты меня на тот свет вынесешь?” — “Плюнуть не успеешь!” Сел на того коня и очутился на своей земле» [Аф., № 139]. Объясняется это тем, что дальние страны располагались в дланях людей, которые окружали героя.

Сказочные животные, птицы также могут выступать в качестве проводников в мир иной. «Волчица побежала, и вслед за ней поскакал царевич» [Там же. № 161]. Способность рук функционировать в качестве указчиков, проводников не может вызывать сомнений.

В мифах и сказках герои часто путешествуют на загадочных лодках, кораблях, коврах-самолётах, которые способны преодолевать не только огненные реки, но и воздушные пространства. «Увидишь перед собой готовый корабль, сядишь в него и лети, куда надобно» [Аф., № 144]. «Вдруг лодка поднялась по воздуху, и мигом, словно стрела пущенная привезла их к большой каменистой горе» [Там же. № 138]. «Толкнул царевну на ковёр и велел ему снести себя в сказочный лес», «села на ковёр-самолёт и была такова» [Аф., № 192]. Очевидно, что руки способны взмыть, а также переносить маленьких героев.

В. Пропп всерьёз рассматривал обычных птиц в качестве транспортного средства. В книге «Исторические корни волшебной сказки» он утверждал, что «летучий корабль так же эволюционировал из птицы, как и конь» [Пропп, 1986, с. 211], хотя все они эволюционировали из наших ладошек. Сказочные уды, суда изначально позволяли не только судачить, судить-рядить, но и выполнять транспортные функции. В сказочного орла или сокола можно было обернуться, ударившись о мать-землю, о естественные шкалы. Не сложнее обстоит дело с постройкой чудесных кораблей. «Вот тебе, Ванюша, дубинка, говорит старик, — ступай ты к такому-то дубу, стукни в него три раза дубинкою и скажи: выйди, корабль! выйди, корабль! выйди корабль! Как выйдет к тебе корабль, в то самое время отдай дубу трижды приказ, чтобы затворился; да смотри не забудь! Если этого не сделаешь, причинишь мне обиду великую» [Аф., № 137]. «Я знаю делать корабли; только тят-ляп, у меня и будет корабль» [Там же. № 145].

Как и в случае с орлом, перевоз в лодочке (пяти, пасти) связан с захватом органов героя. Героя заранее предупреждают: «Есть на пути три реки широкие, на тех реках три пе-

ревоза: на первом перевозе отсекут тебе правую руку, на втором — левую ногу и на третьем — голову снимут» [Там же. № 173].

Наши органы позволяют познакомиться и с новым ковчегом (рис. 22), и с аргонавтами. Ладонь, пальцы (палы) позволяют увидеть первые плоты, лодочки, которые осваивает человек. Эти судёнышки могут доставить маленького героя к любимому лицу в мгновение ока. Очевидно, что все эти транспортные средства не связаны с охотой, рыболовством, собирательством и их невозможно спроецировать на хозяйственную практику, не связанную с воспроизводством человека, с воспитательным процессом.

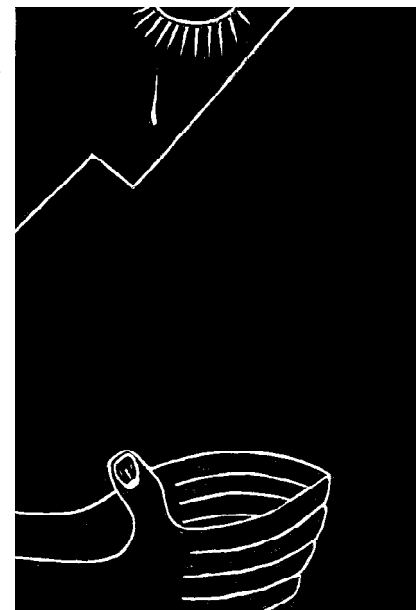


Рис. 22. Всемирный потоп

Растения в сказках зачастую фигурируют как живые существа, связывающие различные миры. Сказочное древо позволяет добраться даже до неба. «Взял он мешок и полез на дуб. Лез, лез и взобрался на небо» [Аф., № 188]. В молдавской сказке «дерево поднялось от лица земли до самого неба, так что верхушки его не было видно.

Смотрел царь на то дерево, смотрел и недоумевал: — Что это за порода такая? Какие они носят плоды?

Но никто ему ответить не мог. И велел тогда царь кликнуть клич по земле: кто сумеет взобраться на верхушку того дерева и принести оттуда плоды, получит полцарства в на-

граду» [Ботезету, 1981, с. 9]. В конечном счёте, на дерево удаётся забраться царскому сыну.

На вершине чудесного дерева часто располагаются сказочные птицы, солнечные и лунные божества. В сказках деревья часто служат в качестве укрытия. Так, например, яблоня скрывает детей, которых стремятся настигнуть гуси-лебеди [Аф., № 113]. На ветвях дуба скрываются преследуемая героиня [Аф., № 290]. В дупле обитает гонимая героиня [Там же. № 211]. Нет ничего удивительного в том, что дерево, столб часто служат средством достижения места, где скрывается невеста. Не следует удивляться и тому, что исключительно широкое распространение получил сказочный мотив АТ 301: герой, победив змея, спасается из подземного царства, взобравшись на вершину чудесного дерева, откуда его уносит птица (орёл).

Осмысление образа змея и огненной реки, которую он стережёт, всегда порождало массу проблем у исследователей волшебной сказки. В ряду существ, образующих сказочный бестиарий, змей выделяется множеством своих ипостасей. Это дало основание *В.Я. Проппу* говорить о крайней загадочности этого образа. В книге «Исторические корни волшебной сказки» он писал: «Змей очень сложное и многообразное явление. Всякие попытки дать ему единое объяснение заранее обречены на неудачу, общее заключение же всегда сводит разнообразие к единству и тем самым искажает сущность явления. Лучшее доказательство, лучший аргумент — это аргумент материалом. С одной стороны ещё предстоит огромная работа. Сколько материалов ещё таится в сборниках по так называемым бескультурным или первобытным народам. Изучение средиземноморских культур ведётся уже поколениями. Изучение культур более ранних ещё никак не начато, а именно здесь

кроется разгадка, и эта работа также требует многих лет изучения» [Пропп, 1946, с. 258].

На наш взгляд, именно многофункциональность сказочного змея позволяет с высочайшей степенью достоверности произвести идентификацию его архетипа, показать его неразрывную связь с исходной матрицей, с нашими органами (удами), удавами, ужами, образ жизни которых нам хорошо известен с самого раннего детства, поскольку без ужей, питонов мы не садимся ужинать, питаться.

Исходный брак должен был породить представления об удавах, которые захватывают платья (пальцы) красавиц. Так, например, в цыганской сказке «Змей и дочери богатыря» купающиеся дочери богатыря увидели, что Змей разлёгся на их платьях. «Испугались старшие сёстры, когда увидели Змея, а потом опомнились — палки схватили и давай бить Змея. Так и взяли свои платья. А меньшая сестра, что по красивее была, так и не смогла своё платье из-под Змея вытащить. Говорит её Змей:

— Я твоего платья не отдам. Скажи, пойдёшь за меня замуж или нет?

— Ну как я пойду за тебя замуж? Люди будут смеяться. Не знает тебя мой отец, не знает мать, никто тебя не знает. Как я пойду за Змея замуж?

— Считаю до трёх. Думай» [Ск. ц., с. 169-170].

Подумав, сестра согласилась стать женой Змея и родила ему детей, которые стали растениями [Там же. С. 170-171].

По вполне объяснимым причинам змеи в мифах, сказках могут выступать в качестве помощников, дарителей. Так, например, в татарской сказке «малай не знает, что делать, садится под дуб и начинает плакать. Когда вот так сидел он, горевал, проливал слёзы, из-под дуба вылезла змея:

— Отчего ты плачешь, джигит? — говорит.

— Овцы исчезли, поэтому плачу, — говорит джигит.

— Не плачь, родной, — говорит змея. — Завтра днём в двенадцать часов придёшь ко мне? Если придёшь, помогу» [ТНТ, № 35]. В другой сказке герой говорит: «Эй, Белый змей! Ты дважды спасал меня и неминуемой, но я, несчастный, не сумел оценить, отблагодарить тебя, посягнув обмануть тебя» [Там же. № 28]. Белый цвет сказочного змея подтверждает его изначальную связь с рукой.

Сказочная змея может обитать на теле человека. В татарской сказке змея поселяется на шее героя и свисает с его плеч. Это вначале пугает героя, но мудрая старуха, которая знает язык змей, успокаивает его. «Ты ни сколько не бойся змеи. Что будешь кушать сам, тем же её корми. Может быть, это будет даже на пользу тебе» [Там же. №. 41]. Следует заметить, что наша пища изначально поступает в распоряжение наших питонов, которые свисают с наших плеч и отнюдь не обделяют нас.

Сказочные змеи могут превращаться в разные предметы. «Вымолвил и обернулся помелом», «Вымолвил эти речи и оборотился ухватом» [Аф., № 204]. Способность нашей змеи, нашей жмени сметать, хватать, что попало, не может вызывать сомнений.

Наши змеи являются хтоническими существами, порождёнными матерью-землёй (жменёй). Эти многоголовые существа участвуют в формировании первозданного рельефа и владеют первозданными горами, впадинами, гротами, реками, озёрами, морями. «Едут год они, едут два, приехали три царства, синеются-виднеются горы высокие, между гор степи песчаные: то земля змея лютого» [Аф., № 560]. Наши змеи позволяют нам пригорюниться. Горы-сети (горсти, горести) позволяют реконструировать место обитания ска-

зочного Змея-Горыныча. По вполне объяснимым причинам сказочные змеи являются летучими. «Вдруг видят: в версте от них летит змей» [Аф., № 131]. «Прилетел змей, начал виться над царевною» [Аф., № 191].

Наши пальцы (палы) позволяют понять, почему сказочный змей имеет пламенную природу, почему змей уносит царевну «на своих огненных крыльях» [Аф., № 131]. Огненные нимбы на наших пальцах позволяют понять, почему змей мог палить огнём. «Змей пламенем палит, когтями рвёт» [Худ., № 118]. «Тут змей выпустил из себя пламя огненное, хочет сжечь царевича» [Аф., № 562].

Пальцы издревле ассоциировались не только с агонией, с пламенной (пальцевой) речью, но и с плачем, с горячими слезами. Наши руки являются естественными водоёмами, поэтому змеи часто выступают в роли обитателей водоёмов: «Вдруг туча надвинулась, ветер зашумел, море всколыхалось — из синя моря змей выходит, в гору подымается» [Там же. № 155]. В русских сказках часто образ огненного царя может сочетаться с образом водяного. Так, например, водяной царь присылает письмо за тремя чёрными печатями и требует Марфу-царевну, он грозит, что «людей всех прибьёт и всё царство огнём сожжёт» [Аф., № 125].

В русских сказках змей часто выступает как «змей черноморский». Он является естественной чарой и властвует над водной стихией. Когда он поднимается, то с ним поднимается и вода. «Вдруг змей начал выходить, вода за ним хлынула на три аршина» [Там же. № 125].

Водяным существом мифический, сказочный змей является у разных народов. В Китае он является морским, озёрным существом, а также обитает в прудах, колодцах. Змей обитает на дне во дворце из хрусталя с хрустальными дверями. Он способен захватывать всю воду, а также проли-

вать её, устраивая потопа. Притворство матерей, сестёр побуждает героев в самом юном возрасте вступать в борьбу с подобного рода чудовищами, которые запирают естественные источники вод — глаза. Изначальная связь змей с руками, с естественными источниками вод очень явственно отражена в тюркских языках: тюрк. *ел* «рука» [Севортян, 1974], тат. *елан* «змея», *елау* «плакать, рыдать, реветь», *елга* «река» [ТРС, 1966].

Традиционный сказочный сюжет повествует об освободителе, который попадает в местность, где люди жестоко страдают, поскольку дракон отпускает воду только в обмен на девушку. Удивительного в таких историях мало, поскольку сам дракон источать воду не может, а девицы — вполне. Герой расправляется с драконом и освобождает девушку. В татарской волшебной сказке «Три волшебных пёрышка», сохранившей традиционный набор смысловых элементов этого мотива, юноша попадает в один город и на вопрос, почему чёрный флаг висит, получает ответ:

— Как же ему не висеть, если аждаха с города людьми дань берёт... Иначе совсем бы воды не давал. А сегодня флаг повесили, потому что черёд падишахской дочери пришёл. Горестный нынче день.

Как вечер наступил, джигит взял свой меч и пошёл к реке. А на берегу стоял дом, куда людей для аждахи приводили. Аждаха выходил, говорят, из воды и проглатывает свою жертву. Видит джигит: сидит в доме дочь падишаха, плачет-заливается.

— Почему ты плачешь, девушка?

— Да как же мне не плакать: последний день я на свете живу. Сейчас аждаха из воды выйдет, чтобы съесть меня. Шёл бы ты, джигит, откуда пришёл, не то он нас обоих проглотит. [ТНТ, № 47].

Змей часто обитает на берегу огненной реки и стережёт переправу через огненную реку. В качестве переправы через эту реку служит калиновый мост, в которой совсем не сложно узнать ладонь, прикрывающую горячие слёзы. Эта ладонь имеет множество суставов-колен. «Приехали они к огненной реке, через реку мост лежит...» [Аф. № 134]. «Приезжают к реке Смородине, по всему берегу лежат кости человеческие...» [Аф., № 137]. Переправиться по этому мосту можно только убив змея, который его охранял и не давал возможности перебраться через него. В этом змее легко узнать одну из рук, которая прикрывает другую, играющую роль моста через наши естественные источники вод. Кости (кости) человеческие тому свидетельство.

Змей, сторожащий мост, пожирает всех, кто стремится пробраться по мосту. «Там есть широкая река, через реку калиновый мост, под тем мостом живёт 12-главый змей. Не пропускает он ни конного, ни пешего, всех пожирает» [Аф., № 562]. Свои намерения он формулирует предельно ясно: «Прощайся теперь с белым светом да полезай скорей сам в мою глотку — тебе же легче будет» [Аф., № 155]. Герой не особенно побаивается змея. Он предупреждает злодея: «Я посажу тебя на ладонь одною рукою, прихлопну другою — костей не найдут» [Аф., № 560].

Змей прекрасно знает, что ему предстоит погибнуть от руки юного героя, однако продолжает задорить его: «Во всём свете нет мне другого соперника, кроме Ивана-царевича... да он ещё молод, даже ворон костей сюда не занесёт» [Аф., № 129].

В процессе боя герой палицей отбивает 12 голов змея, однако головы восстанавливаются посредством «огненного пальца» змея. Очевидно, что прекратить этот процесс можно только захватив большой палец руки, что сра-

зу лишает змея возможности воспроизводить челюсти, головы. Только отхватив «огненный палец», герой побеждает змея.

У самых разных народов существуют мифы и сказки, в которых главный герой оказывается поглощённым змеей, драконом, чудовищами. Пребывая в утробе сказочного или мифического существа он знакомится с огнём, с языком животных и птиц, с чудо-вещами, с культурными ценностями. Скушанный герой выходит на свет искушённым в различных премудростях.

В новогреческой сказке змей, дракон проглатывает героя, чтобы научить его птичьему языку, и вновь выхаркивает его [Hahn, 1864, s. 23]. В Калевале (в XVII руне) Вяйнемейнен, чтобы узнать три волшебных слова, даёт себя проглотить огромному чудовищу. Там он разводит огонь и начинает ковать. Чудовище его выхаркивает и не только даёт ему знание трёх слов, но приобщает его к истории вселенной, делает его всеведующим.

В вятской сказке змея обвивает героя, «жалить не жалит, а давит» [Зеленин, 1915, № 106]. В результате герой получает всеведение.

Обращение к исходной матрице, к исходной кристаллической решётке, позволяет понять, почему змей зачастую награждает героя драгоценными кристаллами, которые оказываются в его голове, в его чреве. «А драгоценные камни были в голове» [Никифоров, 1936, с. 205]. «Поди сходи за море к змею огненному по дороге камни» [Смир., № 362]. «Из себя зачал рыгать и вырыгал из себя драгоценный камень» [Садовников, 1884, № 110].

Наличие кристалла в голове, чреве змея делает понятным, почему змей содержит царевну в хрустальной горе [Аф., № 162].

Исходная матрица также позволяет понять, почему пробраться в царство, где обитает невеста (её лицо) можно через чрево сказочной матери и сказочного отца невесты. В татарской сказке герой спасает девушку, дочь змея. В благодарность за это она ему говорит: «Пусть не страшит тебя грозный вид моего родителя (змея). Чтобы попасть в его царство, нам придётся сначала пройти через утробу матери, а затем через брюхо отца. Страшный мрак окутает нас на этой дороге, и невыносим будет этот вид для слабого сердца. Но это — единственный путь в наше царство. Зато встретит тебя царь змей с почётом и милостями и наградит тебя за доблестный подвиг» [Усеинова, 1936, с. 169].

Иногда герой лезет в пасть зверя, чтобы освободить людей, попавших в чрево зверя. Так, например, герой встречает волка и начинает дразнить его: «Действительно ты великолепен! Ты действительно втягиваешь меня в себя!» Приблизившись к пасти волка, а затем впрыгивает в неё. «Внутри он нашёл народ. Некоторые были живы, некоторые были почти мертвы, а некоторые были уже костями». Герой разрывает чрево волка и освобождает людей [Kroeber, 1907, p. 85].

Существует обширная литература, посвящённая природе сказочного змея. Гипотезы, которые высказываются исследователями, традиционно не выдерживают серьёзной критики. Так, например, издавна делаются попытки соотнести сказочного змея с доисторическими ящерами, хотя эти ящеры не отличались многоголовостью и способностью извергать пламя. Кроме того, доисторические ящеры исчезли задолго до появления человека.

Предпринимаются попытки доказать, что представление о ящерах сформировалось на основе находок их костных останков, однако эти останки вовсе не свидетельствуют в

пользу огненной природы ящеров, а также его многоголовости. Ещё более наивны попытки объяснить природу сказочного змея, предпринимаемые сторонниками мифологической теории, которые соотносят его с солнцем, тучами.

Исследование природы сказочных дарителей, учителей, помощников, соперников со всей очевидностью показала их связь с техниками тела младенчества, языком жестов, сказочной матрицей. Эти персонажи не канули в Лету. Они до сих пор играют фундаментальную роль в антропо-социокультурогенезе и знакомы нам как пять пальцев.

III.6. Единство волшебной сказки и её сущность в свете исходных форм воспитательного процесса

Антропологический, исторический подходы, комплексное изучение исторических корней волшебной сказки показало неразрывную связь этих корней с начальными стадиями воспитательного процесса, которые характерны для человеческого общества на любой стадии его экономического развития, поэтому, глубоко ошибочны попытки связывать эти истоки с той или иной общественно-экономической формацией.

Матери с большой радостью демонстрируют первые осмысленные поступки младенцев, свидетельствующие о том, что в них проснулась любовь к матери, ближним. Этот показ и породил волшебную сказку. Человек не помнит первые времена своего существования, которые с полным основанием можно назвать незапамятными, однако эти сказочные времена хорошо известны его матери, которая с большими подробностями помнит его первые устремления, шаги, поступки и охотно рассказывает о первых подвигах маленького героя, используя звуковую сказку, которая воспроизводит жестовую.

Именно в незапамятные времена мы обитаем в мире полным чудесных превращений. Это связано с тем, что руки матери отличаются поразительной универсальностью. Они способны быть убежищем, транспортным средством, сказочным существом, растением, вычислительной, обучающей системами и т. д. Игнорируя начальные стадии воспитательного процесса, игнорируя юный возраст сказочных героев невозможно понять, почему эти герои склонны плакать по всякому поводу и не могут обходиться без советчиков, помощников.

Материнские руки обеспечивают наше знакомство с первой знаковой системой: медицинской семиотикой. Медицинская семиотика лежит в основе изначального знакомства с техникой безопасности. Она также обеспечивает пропаганду сочувствия, сострадания, сознания, человечности. Эта система является рефлексивно-подражательной. Она позволяет визуализировать невидимые процессы и состояния: боль, голод, холод, стыд, страх и т.д. Геометрический характер этой системы делает её предельно наглядной и предельно абстрактной.

Анализ исходной знаковой системы даёт возможность выявить естественную матрицу, которая обеспечивает изначальное тождество между ручным мышлением и ручной речью. Знакомство с этой матрицей, с методами её использования позволяет воспроизводить видеоряды, которые изначально и назывались показом, сказанием, сказкой. Реконструкция подлинной сказки позволяет выявлять сказочные персонажи, осмыслить их функции, проливать свет на природу сказочных универсалий. Образы сказочных героев, характер их подвигов подтверждают мысль о решающей роли руки в становлении не только человека, но и языка, словесности, театра, и т.д.

Попытка связать истоки волшебной сказки с охотничьей практикой породили массу проблем, поскольку в сказках, которые часто называют бабьими, весьма активная роль отведена представительницам женского пола. В рамках охотничьей практики трудно объяснить мотивы умерших родителей, благодарных мертвецов, заключения детей, красавиц в столп, темницу, пребывание красавиц в гробу, чудесном саду, дворце, мотив неумойки, мужа на свадьбе жены, жены на свадьбе мужа и т.д. Очень трудными для анализа представляется весь круг мотивов, связанных с трудными задачами.

Рука позволяет воспроизводить образы самых загадочных существ, которыми так богата сказочная древность. Эти существа располагают соответствующим аппаратом и могут общаться с людьми на исконном языке жестов. В этой связи глубоко ошибочны любые попытки соотнесения сказочных животных и птиц с обычными представителями фауны. Наивны также попытки отрицать изначальное существование языка животных и птиц, которому издревле обучались герои, чтобы стать мудрыми.

Руки также породили представления о сказочных растениях, с которыми можно общаться. Из сучков, ветвей сказочных растений могли появляться сказочные герои. Сказочными деревьями мы до сих пор здороваемся, поясняем, руководим. Поскольку функции и свойства сказочных растений бесконечно разнообразны, нет ни малейших оснований видеть в них проекцию ботанических видов.

Руки породили также представления о самых разных сказочных вещах, которые могут вещать, выполнять команды. Эти вещи разумны, динамичны, владеют языком. Отрицать их существование можно только в рамках механистических доктрин.

Руки, матрица проливают свет не только на природу сказочных персонажей, но и на составные части композиции сказки, на природу их последовательности. ***Чудесная сказка изначально была технологией, отражающей последовательность действий, приводящих к заданному результату: пробуждению в младенце человека.*** Процесс оперирования матрицей, исходной сетью категорий в этой технологии детально освещён.

С воспитательным процессом связаны самые разные сюжетные схемы сказки, которые без особых сложностей поддаются реконструкции с учётом природы сказочных персонажей, а также традиционных задач воспитательного процесса. Игра в прятки, имитация боли, мёртвого сна любимыми людьми побуждают маленьких героев отправляться на поиски любимого лица, бороться с похитителями, конкурентами с помощью чудесных помощников. Эти нехитрые воспитательные приёмы породили целый ряд взаимосвязанных сюжетных ходов, наблюдаемых в волшебных сказках самых разных народов, проживающих в самых отдалённых местах ойкумены: недосдача (похищение, смерть любимого лица, заточение невесты в столп, терем и т.д.), отправка героя (в лес, к людоеду, на съедение чудовищу, в мир иной, в иное царство и т.д.), поглощение героя (пастью чудовища, спуск его в пропасть, в подземелье, под воду и т.д.), пребывание героя (в чреве, пещере, дворце чудовища, в могиле, в лесной избушке, большом доме и т.д.), встреча (с похищенными или умершими родственниками, с лешим, с водяным, с невестой), получение инструкций (от похищенных или умерших родственников, невесты, яги, обучение у лешего, водяного и т.д.), получение волшебных средств, помощников (от умерших или живых родственников, невесты, яги, лешего, водяного и т.д.), расправа (с чу-

довищем, похитителем, соперниками, псевдогероями, отцом невесты), повышение социального статуса героя.

Игнорируя подвиги малых детей («малодетские» подвиги), игнорируя чудесные превращения героев сказки, чудесные порождения всего и вся, игнорируя сказочную матрицу, невозможно разобраться в природе мифологических кодов, мифологизированных обрядов, которые воспроизводят первые времена человеческого бытия, первые наши подвиги.

ГЛАВА IV. МИФОГЕНЕЗ В СВЕТЕ ПЛОТТОГЕНЕЗА И АНТРОПО-СОЦИО-КУЛЬТУРОГЕНЕЗА

*Всякая живая личность есть
так или иначе миф*

А. Ф. Лосев

IV. 1. Критический обзор учений о мифе

М. Элиаде в своей книге «Аспекты мифа» пишет: «Миф есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих аспектах» [Элиаде, 2000, с. 11]. Известный исследователь древнейших шумерских текстов **С.Н. Крамер** в своём предисловии к книге «Мифология древнего мира» также был вынужден констатировать: «Современные исследователи мифологии коренным образом расходятся во взглядах на природу, круг содержания и значение древних мифов. Некоторые смотрят на них как на плоские, суеверные сказки, малоинтересные по своему умственному и духовному содержанию — детские произведения недисциплинированного воображения и капризной фантазии. Диаметрально противоположна точка зрения учёных, которые полагают, что мифы древних представляют одно из древнейших достижений человеческого духа, вдохновенное творение талантливых мифотворческих умов, не испорченных модным научным подходом аналитического мышления и поэтому открытых для глубоких космических

прозрений, сокрытых от современного думающего человека с его сковывающими дефинициями и бесплодной, бездушной логикой» [Мифология ..., 1977, с. 5].

Огромное количество взаимоисключающих взглядов на миф появилось уже в Древней Греции. Появление мифов о мифах неразрывно связано с потребностями рабовладельческого строя, который не мог не деформировать традиционные взгляды на человечность, на горящие орудия. Новый строй порождал настоятельную необходимость в дискредитации древних учений, их хранителей, их защитников. Издревле духовность приписывалась людям, которые дают жизнь (родителям, врачевателям), которые обожествлялись. Именно им приписывалась высшая мудрость. Богу-врачевателю *Асклепию* мудрые греки посвятили больше святилищ, чем остальным богам. Античные авторы сообщают о более чем 300 асклепейонах, которые имели лечебно-санаторно-просветительский характер. Самым известным из них считается святилище Асклепия в Эпидавре, раскопки которого привели к открытию многочисленных архитектурных и письменных памятников, связанных с храмовой медициной в Древней Греции.

Центральным сооружением этого асклепейона является величественный храм *Асклепия* (IV в. до н.э.), украшенный многочисленными колоннами и большим количеством статуй. Внутри храма находилась громадная скульптура Асклепия из золота и слоновой кости. Автором скульптуры являлся *Фрасимед Паросский*, который изобразил бога врачевания в окружении священных животных — золотой змеи и собаки. На территории святилища располагались также многочисленные храмы в честь богов, тем или иным образом связанных с врачеванием: *Гигеи*, *Аполлона* и т.д.

Важнейшими компонентами комплекса были минеральный источник, обладавший лечебным действием и потому

считавшийся священным, а также кипарисовая роща, воздух которой был целебным. На территории асклепейона в Эпидавре находились также баня, библиотека, гимнасий, стадион и даже театр, построенный около 450 г. до н. э. *Поликлетом Младшим* и слывший одним из самых знаменитых во всей Греции.

Повсюду в святилище находились многочисленные памятники, воздвигнутые в честь знаменитых врачей, и стелы, на которых высекались тексты о случаях удачного исцеления. Эти случаи всемерно афишировались, что, безусловно, способствовало улучшению психического состояния тяжелобольных людей, благоприятствовало их выздоровлению.

Жрецы строго следили за соблюдением идеальной чистоты в святилище, а также за чистотой посетителей. Каждый вошедший мылся в водах «священного» источника.

Главными средствами лечения в храмах Древней Греции были различные формы водолечения, массаж, гимнастика. Широко использовались внушение, гипноз. После вечерней службы все больные, пришедшие в храм, ложились спать в крытых галереях вдоль стен храма — абатоне. Под действием окуриваний, внушения и гипноза больные погружались в так называемые инкубационные (или «священные») сны. Должным образом толкуя эти сны, жрецы внушали пациентам надежду на выздоровление.

В качестве благодарности больные приносили в храмы изображения исцелённых частей своего тела. При раскопках в Эпидавре изображения исцелённых человеческих органов (рук, ног, сердец, глаз, ушей, носов) найдены в огромном количестве. *Т.Г. Сорокина* пишет: «Подобные приношения (отивы) и по сей день развешиваются на стенах храмов или прикрепляются к иконам, как бы подтверждая этот древний обычай» [Сорокина, 1987, с. 112]. Всё это свидетельствует,

что храмовая медицина культивировала отнюдь не придуманные, а жизненно важные ценности, осмысление которых лежит в основе не только *Науки*, но и мифогенеза.

Многочисленные факты говорят о высоком положении врачей в Древней Греции, а также о глубоком уважении к врачебной профессии со стороны основной массы населения. *Геродот* свидетельствует о том, что греческие города оспаривали друг у друга лучших врачей. Этим вполне объясним феномен греческой культуры, которая породила множество образцов для подражания, стала классической и легла в основу современной цивилизации.

Культ спасителя не мог не породить яростные нападки со стороны досужих людей, которых закономерно плодит классовое общество. Враги труда, культуры, духовности, сделали всё, чтобы дискредитировать храмовую медицину, древние как мир мифы. Открытое святотатство, открытое выступление против спасителя, против веры было опасно. Гораздо проще было приватизировать миф, переделать на новый лад. Переосмысление на новый лад древних мифов всячески стимулировалось. Над этой проблемой трудились не только сказители, поэты, но и масса начётчиков, которые уже в те времена располагали не только прекрасными библиотеками, но и государственной поддержкой.

Острая конкуренция среди ангажированных мифотворцев способствовала появлению высокохудожественных мифов. Переосмысленные мифы теряли свою жизненную значимость, но становились занятыми, сладкозвучными. У *Лукреция Кара* были все основания считать такого рода мифы преступлением против разума, против человечности, против духовности. Это побудило его написать поэму «О природе вещей», которая прямо направлена против подобного рода мифотворчества. В этой поэме есть такие строки:

Может быть, также и ты из-за вымыслов страшных
поэтов

Станешь ученье моё избегать, как всегда то бывает.

В самом же деле великое множество можно измыслить
Грёз и видений, которые, строй целой жизни нарушив,
Смуту внести бы могли в наше счастье при помощи
страха

[Лукреций, 1933, с. 5].

Основоположником античной мифографической традиции считается *Гесиод*, положивший начало попыткам изложить всю совокупность известных греческих мифов в виде единого исторического повествования, отражающего генеалогическое древо богов, героев, которые считались основателями родов, племён, городов и т. д. Конкуренция между родами, племенами, городами придавала такого рода повествованиям крайнюю тенденциозность. Творчеству мифографов были присущи полёт фантазии, художественный вымысел. Далеко не случайно *Геродот* соотносил *Гесиода* с *Гомером*.

В генеалогической мифографии люди, боги, герои связаны одной сетью кровнородственных отношений, однако связь эта зачастую становится сугубо формальной. При формальном подходе генеалогия, нашедшая отражение в мифах, становится откровенно противоестественной, надуманной, противной разуму. Усилиями мифографов мифические герои, божества канули в Лету, перестали появляться на людях, зато вся Греция покрылась многочисленными могилами героев.

При всей антропоморфности греческих богов их способности, иерархия ценностей, образ жизни резко контрастировали с обычными нормами. Мифические персонажи подчас творили такого рода чудеса, испытывали такого рода чудесные метаморфозы, которые не поддавались осмыслению от-

решённым от традиционных жизненных проблем поэтам, начётчикам и их заказчикам.

В античной лирике ярко проявилась тенденция рассматривать миф как сон, в котором все возможно. Такая точка зрения на природу мифа отнюдь не чужда целой школе современных исследователей. Одновременно предпринимались попытки лишить мифы всех чудес. Первым на такого рода профанацию мифа решается *Гекатей Милетский* (ок. 546 – 480 до н. э.). Вот, например, как он представил миф о подвиге *Геракла*, ухитрившегося вывести из подземного царства «пса Аида»: «На Тенаре выросла ужасная змея, а псом “Аида” её прозвали потому, что ужаленного ею ожидала неминуемая смерть от яда, и вот эту-то змею Геракл и отвел к Эвристею» [Гекатей, 1989, с. 136]. Попытки искать истоки мифической образности вне человеческой конституции, техник тела, педагогической и врачебной практики до сих пор не канули в вечность.

Мифологический новодел, грубо искажающий содержание традиционных учений, не мог не породить нападки на мифологическое сознание. При этом существенно расширился лагерь «хулителей» и «порицателей», которые на огромном количестве примеров доказывали, что поэмы *Гомера* и *Гесиода* имеют отрицательную дидактическую ценность, что они подрывают веру в богов, в разум, сокрушают нравственные устои общества. У истоков мифа они видели не процесс познания фундаментальных проблем человека, а заблуждение. Легендарный ниспровергатель *Гомера Зоил* (IV в. до н. э.) доказывал, что в поэмах Гомера нет ничего поучительного, что всё его творчество даже не вымысел возможного, а вымысел нереального.

Критика мифа всё чаще сопровождалась глумлением над богами. Так, например, в комедиях *Аристофана* (444 – меж-

ду 387 и 380) («Птицы», «Лягушки» и др.) боги предстают в самом неприглядном виде. Заметив, что народы склонны воспроизводить богов по своему образу и подобию и что боги бывают чёрными, желтыми, белыми, атеисты окончательно утверждают в мысли, что миф порождён человеческим воображением.

Со временем критика мифологического сознания в Греции стала безопасна и вошла в моду. Греческие философы активно включились в этот процесс, что привело к появлению философии мифологии. В отличие от индийских философов, которые не порывали с врачебной практикой, мифологией, греческие любители мудрости были не склонны изучать и развивать самую древнюю и мудрую науку. Это способствовало превратному восприятию мифа и породило множество взглядов на его природу. Так, *Ферикид* (VI в. до н. э.) в своей теокосмогонии трактует богов, героев в качестве безликих абстракций, которым человеческая фантазия придала человеческий облик. Это привело к становлению аллегорической трактовки мифотворчества: миф есть аллегория. Аллегорическая трактовка мифа, разрушающая живую ткань повествования, инициирует произвольную трактовку мифа.

Стремясь доказать, что тотальная мистификация общества является традиционным двигателем прогресса, софисты начали доказывать, что миф это чистая фантазия, призванная путём обмана, запугивания богами правильно воспитывать людей, прививать им разумные формы жизни, поведения. Подобной точки зрения отнюдь не канула в вечность.

Сократ (ок. 469 – 399 до н. э.) попытался перенести центр своего внимания с надуманных проблем на человека. Его девиз — «Познай самого себя». В натурфилософских проблемах он не видел смысла и, со слов Ксенофонта, «даже указывал на глупость тех, кто занимается подобного рода пробле-

мами» [Ксенофонт, 1993, с. 7]. Надо сказать, что клиника, младенцы мало интересовали Сократа, поэтому он не мог представить себе мифических чудовищ, которые терзают человека, с которыми ведут войну мифические герои. Нет ничего удивительного в том, что взгляды Сократа на миф отличались крайним скептицизмом. Он видит в мифе поэтический вымысел. В «Федоне» Сократ с огромной долей иронии утверждает: «Поэт — если он хочет быть настоящим поэтом — должен творить мифы, а не рассуждения. Сам же я даром фантазии не владею» [Платон, 1970, с. 17].

Платон (428/7 – 348/7 г. до н. э.) скептически относился не только к мифу, но и к попыткам его аллегорической трактовки. Он считал, что аллегорическая трактовка не способна прояснить то, что является продуктом фантазии. По его словам: «Подобные толкования хотя и привлекательны, но это дело человека особых способностей; трудов у него будет много, а удачи не слишком... из-за того, что... придётся ему восстанавливать подлинный вид... разных нелепых чудовищ. Если кто, не веря в них, со своей доморощенной мудростью приступит к правдоподобному объяснению каждого вида, ему понадобится много досуга. У меня же для этого досуга нет вовсе» [Там же. С. 162]. Между тем досуг, обеспечивающий буйство фантазии, у него определённо был. Платоновская Атлантида многими исследователями рассматривается в качестве примера беспочвенного мифотворчества.

Взгляды *Аристотеля* на миф отличались крайней противоречивостью. С одной стороны, он сближал мифологию с философией, которую он рассматривал в качестве серьёзной науки. Он писал: «Тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создаётся на основе удивительного» [Аристотель, 1976, I, с. 69]. Вместе с тем, он противопоставляет научное знание и мифологическое, как рациональ-

ное и иррациональное. По его мнению: «Те, кто облакает свои мудрствования в форму мифов, не достойны серьёзного внимания...» [Там же. С. 111].

Надо сказать, что реальные потребности общества не позволили мифологии уйти за горизонт эллинистической духовности, эллинистической мысли. Храмовые учения, предания, впитавшие проблемы многих страдальцев, продолжала повествовать об ужасных чудовищах, божественных спасителях, о воскрешении из мертвых и других чудесах.

В эпоху эллинизма развивалась, набирала силы и глубоко чуждая вере в чудеса философия безверия, скептицизма. Основоположником скептицизма считается *Пиррон* (ок. 360—370 г. до н.э.). Он первый начал проповедовать учение, согласно которому мудрость заключается не в умении решать жизненно важные проблемы людей, а в невозмутимости (атараксии) и молчании. *Секст Эмпирик* (2-я пол. 2 в. н.э.) в работе «Против учёных» пишет о крайне критическом отношении у скептиков к мифотворчеству. Миф для них — это нечто, выходящее за рамки здравого смысла, исключительно противоречивое в своей основе. Различая три типа повествований — историю, миф, вымысел, скептики видят в истории изложение истинного и фактически прошедшего, в вымысле — «изложение предметов, хотя и не бывших, но представляемых как бы бывшими» [Секст Эмпирик, I, 1976, с. 254], а в мифе «изложение предметов, не могущих возникнуть и ложных, как, например, ...что род пауков и змей произошёл из крови титанов, что Пегас выскочил из головы Горгоны, ...что товарищи Диомеда превратились в морских птиц, ...Одиссей — в лошадь, а Гекуба — в собаку» [Там же. С. 254]. По мнению скептиков, миф настолько бессмыслен и противоречив, что «в себе самом содержит опровержение» [Там же. С. 256].

Превратное представление о мифе было свойственно и стоикам. Не Микрокосм, а Макрокосм они рассматривали как живой, целесообразный, разумный организм, который породил человека. Всё что происходит независимо от воли человека, происходит в соответствии с разумом. Такая философия может устроить только иждивенцев, полагающихся на чужой ум, чужой труд.

Стоицизм развивал аллегорическую трактовку мифа, однако мифическим персонажам придавал онтологический статус. В результате аллегория сама требовала расшифровки, герменевтической экзегезы. Это создавало большие удобства для мистификаторов.

Эпикура (342/41 – 371/70) интересовали жизненные проблемы человека, хотя только умозрительно. Чисто умозрительно качестве главной человеческой проблемы он рассматривал не боль, а страх, порождённый душевной и физической болью. По мнению Эпикура, ужас человеческого бытия можно минимизировать за счёт предельного сокращения сферы человеческого общения. «Живи скрытно», в тесном кругу близких, предельно ограничив потребности – таков смысл учения *Эпикура*. Между тем страдания именно близких людей способны сделать жизнь человека невыносимой. Облегчить их страдания невозможно без опыта. Такой опыт приобретается в ходе оказания помощи широкому кругу страдальцев, поэтому умозрительная доктрина Эпикура находится в вопиющем противоречии с опытом.

Эпикурейцы догадывались, что древние мифы не могли возникнуть на пустом месте. Под богами и героями они начинают подразумевать людей, оказавших реальную помощь людям. Наиболее ревностным сторонником подобных взглядов на мифологических персонажей был *Эвгемер* (ок. 340 – 260 до н.э.). Пребывая в Египте, он познакомился с египетс-

кой традицией обожествления царей, однако учение Эвгемера и его последователей не способно пролить свет на природу животных-богов, животных-предков, животных-царей, а также объяснить множество странных метаморфоз и подвигов, приписываемых древним богам, героям и другим мифическим персонажам. Попытки связать истоки духовности с культом тиранов, деспотов не выдерживают критики и свидетельствуют о кризисе духовности.

Начиная с I в. н. э. эллинистическо-римский мир переживает духовную катастрофу. Римская империя погружается в непробудный «сон разума», а её столица — Рим становится центром «всемирного суеверия». Суеверие начинает доминировать и во многих философских доктринах. Так, например, с точки зрения неоплатонизма весь чувственно-природный мир демоничен, а демонология является важнейшей составной частью философии. Философ должен быть магом и чародеем. Теургия становится практической стороной философии. Идеолог позднего неоплатонизма *Ямвлих* (ок. 245–325) уверял, что «милостивые и благосклонные к теургам боги освещают их своим светом, возвращают себе их души и осуществляют их воссоединение с собою. Боги обучают теургов тому, как, ещё пребывая в телах, от них освободиться, и возводят теургов к вечной и умной их первопричине» [Явлич, 1996, с. 249].

Страх перед демонами в эпоху поздней античности порождает массовый психоз. В сущности, все основные средневековые страхи почерпнуты книжниками из страхов, распространённых в ту эпоху. Выход из духовного и умственного тупика, в котором оказалось античное общество, предполагал возврат к культу спасителя. Такой возврат стал возможен на основе культа врачавателя от бога — *Иисуса Христа*. Иисус Христос не имел детей, однако, по своему духу он был

отцом, поскольку даровал жизнь и правильный образ мыслей великому множеству людей. Нет ничего удивительного в том, что в христианстве культ врачевателя органически слит с культом общего отца.

Надо сказать, что возврат к культу спасителя христианские идеологи обеспечивали весьма и весьма условно, поскольку новые жрецы не были врачами, а храмы — лечебницами. Уверенность *Гегеля* (1771 – 1831) в прогрессе духа выглядит излишне оптимистичной. Христианство стало мировой религией в ходе непримиримой многовековой борьбы с множеством других религиозных учений, которые зачастую трактовались превратно. Весьма предвзято было отношение к жрецам-язычникам, многие из которых являлись потомственными врачевателями и были ближе по духу к Христу, чем его ученики и христианские священники.

Для дискредитации язычества христианские проповедники широко использовали взгляды на миф, сложившиеся в античной философии мифологии. *Августин* (354 – 430 г.) собрал все доступные ему трактовки мифа и использовал их как аргумент в своей непримиримой борьбе с язычеством. В свете этих трактовок оказывается, что язычество — это порождение людей, что оно является следствием превратного отражения людьми природы, что мифы о богах придуманы политиками, которые заинтересованы в манипулировании людьми, что языческие боги являются демонами и т. д. Чаще всего при объяснении природы язычества Августин ссылается на эвгемеризм. Он и его последователи не догадывались, что подобного рода критика со временем будет распространена на Ветхий и Новый заветы.

Руководствуясь предрассудками, христианское духовенство породило миф, согласно которому не жрецы Асклепия, а Платон и Аристотель являются поборниками веры в Спасителя.

Фальсификация истории, расцвет псевдомудрости, псевдо-духовности поставили христианский мир на грань выживания. Закат Ренессанса имеет удивительную параллель в эллинизме. Он ознаменовался невиданным всплеском мистицизма, массовой «охотой на ведьм», расцветом совершенно диких суеверий и предрассудков. Величайшие научные открытия, лежащие в основе современного естествознания, совершались в условиях непрерывного конфликта науки и церкви, в обстановке массового психоза, укреплявшего веру в козни колдунов, ведьм, которые тысячами сжигались на площадях сел и городов.

Конфликт между верой и разумом, между церковью и гуманизмом достиг апогея в начале XVII века. Этот конфликт нанёс непоправимый ущерб христианству. Выход из тупика наметился после того, как христианская церковь отказалась от гегемонии в вопросах, связанных с человеческой природой, с человеческим духом и начала решать человеческие проблемы совместно с *Наукой*. В 1620 году римская конгрегация разослала инструкцию, которая требовала при обвинениях и самооговорах в колдовстве тщательного медицинского освидетельствования. Естественное, жизнеутверждающее, прекрасное начало греческой культуры и достижения новейшего естествознания постепенно одерживали верх над греческим суеверием.

Д. Вико (1688—1744) считается родоначальником исторического подхода к мифу и мифотворчеству. Философия мифотворчества *Вико* является важнейшим элементом его «философии истории», в которой впервые делается попытка доказать, что развитие народов, наций имеет циклический характер. Каждый цикл включает три эпохи: «век богов», «век героев» и «век людей». Божественная (мифологическая) эпоха соответствует детскому состоянию общества, героическая

эпоха — юношескому состоянию, эпоха людей — зрелости. Каждый цикл, по мнению *Д. Вико*, заканчивается кризисом, который ведёт к распаду общества. Таким образом, историческому подходу *Д. Вико* свойственен антропологизм. Этим он и ценен.

Факты заставляли *Д. Вико* приписывать склонность к бесплодным фантазиям отнюдь не дикарям и не детскому состоянию ума. В своей книге «Основания новой науки об общей природе наций» он писал: «Мифы вначале были вполне истинны, суровы и достойны основателей нации; впоследствии же, через долгое обращение годов, когда, с одной стороны, в них затемнялись значение, с другой — изменялись обычаи и из суровых становились распутными (ибо люди, чтобы укрепить свою совесть, хотели грешить в согласии с авторитетом богов), они получили те мерзкие значения, с которыми они дошли до нас» [Вико, 1940, с. 57]. Таким образом, не содержание мифов, а умственное и духовное распутство трактователей мифов придаёт им превратное значение. Это распутство инициирует и общественный кризис.

Исторический взгляд на миф не получил распространение среди просветителей. Они настаивали, что собственное содержание мифа — чепуха, которая не требует углублённого анализа, поскольку миф изначально обслуживал произвол властей. В эпоху Просвещения среди клерикалов распространяется трактовка мифа, согласно которой вовсе не богатство фантазии, а её отсутствие не позволили дикарям осмыслить и выразить всю божественную безмерную мудрость.

Умозрительные доктрины, приписывающие избыток или дефект фантазии первобытным людям, не способны пролить свет на природу мифа. Вместе с тем, они побуждали исследователей искать более веские причины, вызвавшие к жизни феномен мифологического сознания. Так, напри-

мер, *Д. Юм* (1711-1776) предпочитал связывать истоки мифа с жизненными повседневными проблемами человека, которые отнюдь не канули в вечность. В своём трактате о человеческой природе он писал: «Первоначальные религиозные представления у всех народов были вызваны не созерцанием творений природы, но заботами о житейских делах, а также теми непрестанными надеждами и страхами, которые побуждают ум человека...» [Юм, 1965, с. 271]. Это невозможно опровергнуть.

В структуре любого сознания (научного, религиозного и т.д.) *Юм* выделял атомарные «впечатления» (impressions), и производные от них «идеи» (ideas), под которыми он подразумевал понятия, представления, воспоминания, а также продукты воображения, фантазии, иллюзии. Идеи могут быть «скопированы с впечатлений» [Там же. С. 198] или образованы путём их ассоциаций. Механизм ассоциаций и использует *Юм* для объяснения природы мифа. Следует заметить, что подобный механизм используют как прагматики, так и беспочвенные фантазёры, поэтому ссылки на него малопригодны для объяснения природы мифа.

Своеобразное влияние на учения о мифе оказал *И. Кант* (1724-1804). После появления кантовской теории происхождения Вселенной просветители окончательно уверились в несовместимости науки и мифологии во взглядах на космогенез. При этом полностью игнорировались различия между рукотворным мифическим космосом (микрокосмосом) и макрокосмосом.

Надо сказать, что *И. Кант* глубоко осознал, что в процессе познания обозначаящее первичнее обозначаемого. Он принял огромные усилия, чтобы показать, что мир дан субъекту в формах его (субъекта) активности, что метафизика, пространство и время являются порождениями человека, поскольку

отражают его средства восприятия. Более того, он полагал, что познаваемым является только мир, который порождается субъектом. На первый взгляд, его сознание носило подчеркнуто мифологический характер, со свойственным ему антропоцентризмом, однако пропасти между естественными и искусственными образованиями, которую возвёл Кант, мифологическое сознание не знало, что и позволяло нашим предкам прочувствовать и понять не только себя, но и окружающий мир, отождествив микрокосм с макрокосмом.

Идеи просветителей содействовали буйному расцвету атеизма, нигилизма и т. д. Реакция не заставила себя ждать. Вторая половина XVIII века сопровождалась бурной мистификацией культуры. Эзотеризм, мистическая философия, масонство приобрели огромное влияние в самых просвещённых слоях общества. Мистификаторы и шарлатаны (*Сен-Жермен*, граф *Калиостро* и др.) стали пользоваться общеевропейской известностью. На гребне этого девятого вала псевдодуховности сложилось мировоззрение романтизма.

Для романтиков сущность бытия скрыта не в бездушной стихии, а в человеке. В противовес абстрактно-рассудочным идеалам классицизма и просветительства романтизму свойственен интерес к массовой народной культуре, к фольклору, к национальной мифологии. Обращение к широкому кругу национальных мифологических систем позволило романтикам изучать миф в его историческом развитии. **М.И. Стеблин-Каменецкий** в своей книге «Миф» пишет; «Сущность романтического открытия мифа заключалась в том, что несостоятельность всех старых толкований мифов вдруг стала очевидной. Мифы были осознаны как Правда (с большой буквы) и как сознание Народа (тоже с большой буквы) и в силу этого стали объектом восхищения и поклонения» [Стеблин-Каменецкий, 1976, с. 8].

Своё наиболее глубокое развитие романтическая философия мифологии нашла в работах **Ф. Шеллинга** (1775—1854). В своём «Введении в философию мифологии» он определил её, как такое исследование, которое «поднимается... над существованием мифологии и задаётся вопросом о природе, сущности мифологии, тогда как просто учёное, или историческое исследование довольствуется тем, что констатирует данные мифологии» [Шеллинг, 1989, с. 162]. Надо сказать, что разработанная им «философия откровения» страдает откровенным расхождением с исходными посылками романтизма, а также с фактами. Он ищет истоки учений о боге вне человека. По Шеллингу, начало мифологического процесса характеризуется монотеизмом и связано с поклонением не мифическим предкам, а звёздному небу.

Попытку примирить естественную, бессознательную символику мифа с логикой предпринял **Гегель**. В гегелевской трактовке мифологический символ отражает глубинную, внутреннюю логику духовного творчества. Именно бессознательная природа этого символа позволяет проследить объективную логику, смысл развития абсолютного духа. Гегель не склонен противопоставлять значение и образ, образ и предмет, предмет и мысль о предмете. Миф, по Гегелю, это снятая ступень чувственно-образного познания мира. В своём развитии абсолютный дух приходит к высшим формам сознания (религии), в которых миф присутствует в снятой форме.

Взгляд Гегеля на миф как на форму, обеспечившую прогресс духа, резко контрастировал со взглядами романтиков, в которых господствовала мысль о том, что в мифе отражена чуждая человеку метафизика, постигнутая тёмным рассудком тёмных масс, что истины, заключённые в мифе обречены на забвение, а миф на вырождение. Романтизм исключал вся-

кую возможность видеть в Священном писании продукт развития мифотворческого процесса. Между тем, гегелевский подход к мифу такой взгляд на Священное писание отнюдь не исключал. Надо сказать, что первоначально, предпосылка всякого опыта, каковыми являются наша приборная техника, наши естественные средства измерения, были постигнуты тёмными народными массами отнюдь не случайно. Именно трудящиеся пришли к мысли о том, что надо семь раз отмерить, прежде чем один раз отрезать. Особенно актуальна эта мысль в медицине.

Рационалистическое прочтение евангельского мифа было осуществлено младогегельянами. Наиболее радикальная и последовательная рационалистическая версия евангельского мифа была разработана *Д. Штраусом* (1808-1874). Он пришёл к выводу, что евангельское повествование — результат естественного преклонения крупной человеческой общины перед гениальным врачом-человеколюбом. Этот высокоодарённый человек посвятил себя решению самых главных проблем общества, поэтому его практика, его учение вызвали законное преклонение перед ним. Вне всякого сомнения, Штраусу удалось пролить свет на природу веры в спасителя, на истоки подлинной духовности, мудрости.

Романтики, породившие культ народного духа, культ народной мифологии, видевшие в мифологии истину с большой буквы, многое сделали для становления мифологии как науки. «Поздние» романтики *Якоб Гримм* (1785-1863) и *Вильгельм Гримм* (1786-1859) в коллективном бессознательном творчестве видели высшее проявление божественного в человеческом. Они настаивали, что история народного творчества — это не только человеческая история, но «также и история божественная» [Гримм, 1987, с. 436]. Они полагали, что только углублённое изучение народной жизни способно

пролить свет на тайны мифотворчества, причём огромную роль в осмыслении древней словесности братья Гримм отводили языку. История языка, по их мнению, находится в тесной связи с историей мыслительного процесса, мифологического сознания. Вместе с тем, они полагали, что истоки мифа связаны с национальными языками, что мифологическое сознание по природе своей национально. И здесь мы видим полнейшее расхождение с фактами, которые свидетельствуют о том, что мифологическое сознание интернационально, как интернациональны исходная приборная техника, исходная сеть категорий, исходный язык — язык жестов, которые полностью выпали из поля зрения исследователей мифа, причём не только романтиков.

Ко второй половине XIX века складываются две конкурирующие школы изучения мифа. Одна из них, следуя давней традиции, видела в мифах отражение макрокосма и стремилась свести все сказочные и эпические сюжеты к солярно-метеорологическим мифам. Эта школа получила названия *натуралистической*, *солярно-метеорологической*, а также *мифологической*. К этой школе принадлежали немецкие учёные *В. Шварц*, *А. Кун*; русские — *А.Н. Афанасьев*, *Ф.И. Буслав*, *А.А. Потебня*; английские — *М. Мюллер* и др.

Сторонников мифологической школы не смущал биоморфный характер мифического космоса. Этот феномен они объясняли «болезнью языка», вытекающей из лингвистической концепции возникновения мифа, которая была разработана *М. Мюллером*. Уже в XIX веке обнаружилась несостоятельность попыток сведения мифов к небесным природным явлениям, что крайне негативно сказалось на авторитете мифологической школы в мифологии.

Представители второй школы, которая носила название *эволюционистской* или *антропологической*, были менее

склонны к умозрительным построениям. Эта школа сложилась в Англии. Её представители (*А. Тайлор, Э. Лэнг, Дж.Дж. Фрэзер, Г. Спенсер* и др.) широко использовали в своих исследованиях данные сравнительной этнографии. Эти данные опровергали основополагающую роль солярно-метеорологических мифов.

Э. Тайлор (1832-1917) связывал истоки мифа с вполне рациональными размышлениями «дикаря». По его мнению, в основе мифологии лежит не язык, а всеобщее одушевление природы — анимизм и способность человеческого сознания строить объяснения природных явлений на основе аналогии. Э. Тайлор и его последователи попытались связать истоки анимизма с человеческой психикой, с наблюдениями дикаря над явлениями сна, сновидений и т. п., а также болезни и смерти.

Взгляды Э. Тайлора отличались редким психологизмом, однако, они придавали мифу исключительно созерцательную трактовку и не вскрывали жизненно важной лечебной, профилактической практики, лежащей в основе воспитательно-го процесса, в основе мифологического сознания.

Чисто умозрительное рассмотрение болезненных состояний в отрыве от традиционной врачебной практики не позволило Э. Тайлору пролить свет на анатомию человеческой души, без которой трудно понять каким образом душа цепляется за бренное тело, как расстаётся с ним. Не удалось пролить свет на многообразную форму духов и последователям Э. Тайлора. Антропологизм в отрыве от Науки, от традиционной человеческой практики оказался недостаточно конкретным и эффективным для научного изучения первобытной культуры. Это привело к разочарованию исследователей первобытной культуры в теории и методологии антропологической школы.

С конца XIX века в трудах *У. Робертсона, Р. Марета, А. Ван Геннепа* начинает звучать иное утверждение — о приоритете ритуала над мифом. Против философски-созерцательной трактовки мифа выступил и *Дж.Дж. Фрэзер* (1854—1941), который попытался противопоставить анимизму магию. На примере культа Осириса он продемонстрировал тесное сращивание мифа и ритуала. *Фрэзер* в своей «Золотой ветви» настаивал, что Осирис является богом растительности. Он глубоко ошибался, отождествляя Осириса с зерном и выводя миф об Осирисе из ритуала [Фрэзер, 1983, с. 354]. В действительности Осирис (Усир) является осью Ра (бога солнца). Эта ось действительно может прорасти из-под земли и образовывать целое поле восходов (всходов) (рис. 23). Жрецы, которые наблюдали за этими всходами, вовсе не были земледельцами. Именно они сложили миф о боге, который

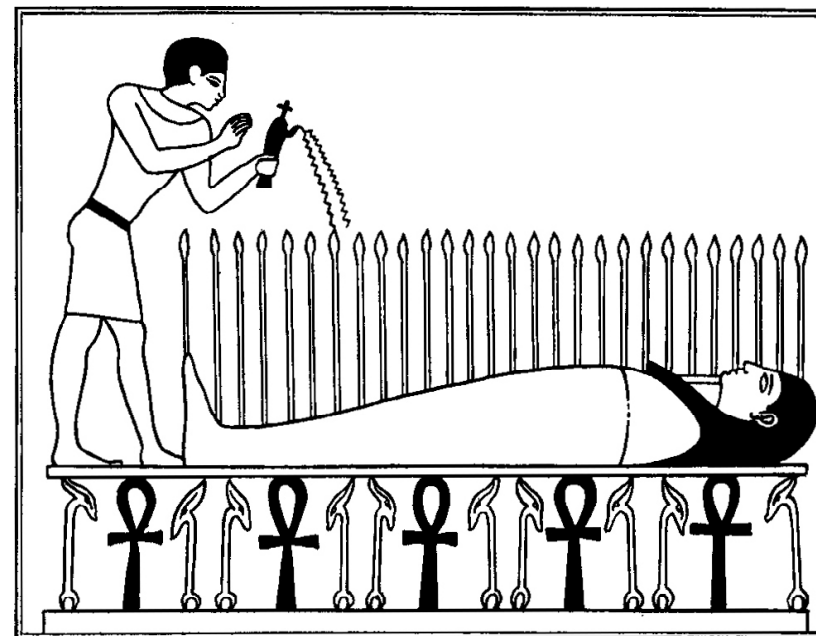


Рис.23. Осирис

половину года проводит под землёй. В основе этого мифа лежит отнюдь не ритуал, а наблюдение за предельно естественным процессом. Взгляды Фрэзера вызвали к жизни целую *ритуалистическую* школу исследователей мифа, которая заняла доминирующие позиции в 30—40 годы XX века.

Из взглядов **Фрэзера** наибольшую известность получила теория магии, которую он положил в основу всего первобытного мировоззрения. Нет ничего удивительного в том, что свой главный труд (книгу «Золотая ветвь») *Фрэзер* трактует как «историю человеческих заблуждений и безумия» [Там же. С. 664]. Крайний ритуализм свойственен целому ряду последователей Фрэзера: **Ф. Реглану**, **С.Э. Хайману**, **Э.О. Джеймсу** и др.

Наиболее законченное выражение теория внутреннего единства мифа и обряда получила позже в трудах **Б. Малиновского** (1884—1942), который считается родоначальником *функциональной* школы в этнологии. *Малиновский* постоянно подчёркивает, что теория культуры должна базироваться на биологических данных. Именно в биологических потребностях он видит ту субстанциональную основу, которая придаёт культуре смысл. С биологическими потребностями он стремится связать и истоки мифа, полагая, что посредством мифов, надежды на чудо человек приобретает уверенность в критических, стрессовых ситуациях. Мысли подобного рода весьма глубоки, однако *Малиновский* всячески подчёркивает случайный характер чудес, нашедших отражение в мифах, и отрицает всякую познавательную и воспитательную роль мифа. При таком подходе в принципе невозможно объяснить природу мифологических универсалий, однако в 30-40 годы XX столетия ритуалистическая школа сумела занять доминирующие позиции в изучении мифа. В последующие десятилетия ряд авторитетных исследователей (**К. Клакхон**,

Ч. Баском, **В.И. Гринвэй** и др.) выступили с критикой крайностей, которые свойственны ритуализму.

На прагматической стороне мифологии заостряет своё внимание и основатель французской *социологической* школы **Э. Дюркгейм** (1858—1917). Совокупность верований и переживаний, общих для членов некоторой группы, Дюркгейм назвал «коллективным сознанием», заменив его впоследствии термином «коллективные представления». Коллективные представления не заимствованы человеком из его непосредственного опыта, а привиты ему окружающей социальной средой. Эта дихотомия личного и социального порождает оппозицию профанного и сакрального. Он весьма убедительно показал, что тотемическая мифология моделирует родовую организацию и сама служит её поддержанию. Рассматривая тотемические классификационные системы в качестве первобытной логики, он фактически предвосхитил соответствующие выводы структуралистов.

Следует заметить, что попытки искать истоки социального вне инстинктов, вне сугубо личных биологических потребностей индивида закономерно ведут любые теоретические построения в тупик. Чуждым социальное может казаться тем, кому оно навязывается, но отнюдь не тем, кто породил его и стал культивировать. Признавая за тотемическими мифами моделирующие функции, Э. Дюркгейм категорически отказывается видеть естественные истоки тотемизма. Ссылка на «коллективные представления» отнюдь не проливает свет на природу мифа, мифологического сознания, поскольку законы, формирующие эти представления, Дюркгейм не раскрывает.

Попытку пролить свет на природу коллективных представлений предпринял **Л. Леви-Брюль** (1857—1939) в своей книге «Сверхъестественное в первобытном мышлении». Он раз-

вывал мысль *Дюркгейма* о том, что мышление формируется обществом и в различных обществах оно различно. Тем самым он вслед за *Дюркгеймом* отвергал тезис о «психическом единстве человечества» и противопоставлял первобытное и научное формы мышления. Основное различие между первобытным и научным мышлением, согласно *Леви-Брюлю*, заключается в том, что первое нечувствительно к логическому противоречию, тогда как второе его избегает. Коллективные, мифические представления, по мнению *Леви-Брюля*, лишены логических свойств и целиком основываются на вере, на императиве, а не на опыте и рассуждениях. Каким же процессом мышления выработались у человека коллективные идеи? — задаёт *Л.Я. Штернберг* (1866—1927) вопрос *Л. Леви-Брюлю* в своей книге «Первобытная религия в свете этнографии». «Вырабатывались ли эти идеи тоже дологическим мышлением или мышлением логическим?» [Штернберг, 1936, с. 283]. Этим вопросом он попадает в самое уязвимое место построений французского учёного. Из аргументации *Леви-Брюля* выходит, что, может быть, коллективные идеи творились когда-нибудь и логическим путём, но у того индивида, который воспринимал уже готовые коллективные идеи, мышление становится прелогическим. «Но в таком случае, — заключает свою мысль *Штернберг*, — прелогическое мышление не есть нечто первичное, а вторичное» [Там же, с. 283].

Ярким представителем *символической* теории мифа является немецкий философ неокантианской марбургской школы *Э. Кассирер*, автор книги «Философия символических форм» (1925). Он критически оценивает взгляды *Леви-Брюля* на миф. По мнению Кассирера, если правильно понять предпосылки мифа, т.е. «именно так, как их понимает сам первобытный человек, вытекающие из них выводы перестанут казаться алогичными или антилогичными» [Кассирер, 1998, с. 534].

В основе мифологического сознания он с полным основанием видит объективацию эмоций путём внешней образности. Он пишет: «Мы можем определить миф не как теоретическую или каузальную, но как физиогномическую интерпретацию универсума. Человек живёт в многообразных в многообразных вариантах этих физиогномических характеров. Он постоянно подвержен их влиянию, постоянно ими вдохновляем. Он смотрит на мир так же, как мы пытаемся смотреть на других людей, на наших близких. Вещи, окружающие его не мёртвая материя; они наполнены и пропитаны эмоциями. Они великодушные и враждебные, дружелюбные и угрожающие, фамильярные и жуткие. Они вызывают доверие, благоговение и ужас. Этим мы можем легко объяснить то, что кажется фундаментальным качеством мифической мысли» [Кассирер, 1993, с. 117–118]. Вне всякого сомнения, Кассиреру, вслед за *В. Вундтом* удалось постигнуть фундаментальную особенность мифологической мысли, однако он полагает, что миф «не интерпретирует природу в терминах нашей обычной эмпирической мысли или терминах физики, скорее он интерпретирует её в терминах нашего физиогномического опыта и ничто не кажется более нестабильным и текучим, чем этот опыт» [Там же. С. 118]. Разумеется, подобного рода взгляд не нацелен на объяснение мифологических универсалий. Более того, он отвергает сам факт существования таких универсалий.

Отрицая теоретическую значимость мифологической интерпретации универсума, он полностью игнорировал специфику медицинской семиотики, её исконную связь с математическими структурами, с воспроизводством изначального универсума. Во всех своих исследованиях *Кассирер* пренебрегал потенциями ручного мышления, геометрии и стремился противопоставить логическое чувственному, на-

глядному. Математические понятия возникают, согласно его теории, независимо от всякого опыта. Основное понятие физики и математики, по его мнению, является понятие «ряда», которое сугубо априорно и не дано нам в ощущениях, а является продуктом сугубо мыслительной деятельности. Следует заметить, что постигать ряды матери учат нас на пальцах, причём для величайших математиков не делается исключения. Эти ряды даны человеку природой. Они являются исходной средой нашего обитания, нашей первой Вселенной. Мы их не только ощущаем, но и используем их для ощущения.

Анализ подсказал Кассиреру, что символизм мифа восходит к конкретно-чувственному, и различные объекты могут, не теряя своей чувственности, конкретности, становиться знаками других процессов и явлений. *Кассирер* был глубоко прав, когда подчёркивал: «Чтобы понять образ мифологического мышления, нужно дойти до глубочайших слоёв восприятия» [Кассирер, 1998, с. 471]. Игнорируя человеческие пальцы, матрицу, образующие естественные слои восприятия, Э. Кассирер так и не дошёл до понимания истоков знаковых систем, исторических и естественных корней мифа, мифологического сознания.

Представители *психологической* школы (вслед за антропологической школой) обращают внимание на жизненную значимость внутренних состояний человека (боль, страх, голод, холод и т.д.), которые не могут быть продемонстрированы непосредственно и требуют для своего выражения соответствующих семиотических систем. Так, например, обозначить острую, тупую боль невозможно без геометрии. Корни этого концептуального подхода связаны с попытками *И.Ф. Герберта* (1776-1841) математизации психологии. В своей книге «Психология» он видит задачу психологии в

том, чтобы «сделать понятным всё содержание внутреннего опыта, в то время как сделать то же самое по отношению к внешнему опыту... составляет задачу философии природы» [Герbart, 1895, с. 97]. *Герbart* считал человеческую душу активным началом, порождающим самые разные представления, позволяющие судить о характере её активности. Догадаться, что душа как и дюжина изначально была единицей счёта, *Герbart* не смог, поскольку полностью игнорировал естественный математический аппарат, естественное средство выражения чувств.

Решающий вклад в психологизацию науки о мифе внёс основоположник научной психологии *В. Вундт*. Он заострил внимание на «область представлений, которая даётся не непосредственным восприятием, а возникает, коротко выражаясь, из аффекта, из душевных движений, проецированных на окружающий мир. Эта вторая важная и особенно характерная область содержит в себе, поэтому всё то, что недоступно непосредственному созерцанию... Мы назовём этот духовный мир, перенесённый из собственно душевных движений в явления, мифологическим мышлением» [Вундт, 1913, с. 52-53]. Аффекты, душевные движения по *Вундту* воплощаются в выразительных движениях. Из способности аффекта порождать и координировать выразительные движения вырастает единство мифологических образов и магии, а также единство магии и искусства. Подобного рода взгляды предельно глубоки.

По мнению Вундта, орган или предмет, на который спроецирован аффект, может дать название этому аффекту. При этом сами органы, предметы наделяются сугубо человеческими качествами. Так объяснял *Вундт* мифологическую апперцепцию, «мифологическое вчувствование» и здесь он допускал грубейшую ошибку. Дело в том, что жизненно важ-

ные органы зачастую невидимы и безмолвны, поэтому трудно представить, каким образом они могут нечто обозначать. Скорее они сами нуждаются в обозначении. Логично предположить, что выразительные, динамичные органы дали названия аффектам. Так, например, горсти являются динамичными органами. Они могли выражать горести, обозначить органы менее динамичные, менее выразительные. Так, например, пальцы могут обозначить плечи, ладошки — лодыжки и т. д.

Психологическая интерпретация мифа нашла отражение в работах основателей психоанализа и аналитической психологии (З. Фрейда, К.Г. Юнга, Э. Фромма). В толковании мифов и сказок З. Фрейд следует тому принципу, что и в толковании снов. Наличие символов в мифах он рассматривает как регрессию к ранним стадиям развития человечества, когда такой род деятельности, как земледелие или добыwanie огня, имел форму сексуального либидо. В мифах это древнее и ныне подавленное удовлетворение либидо выражается в «замещающем удовольствии», которое позволяет человеку ограничивать удовлетворение инстинктивных желаний областью фантазии.

Для подтверждения своих фантазий на мифологические темы Фрейд широко использовал миф об Эдипе, который убил своего отца и женился на матери. Он находил, что запрет инцеста составляет начало общества и религии, а также развития личности. З. Фрейд явно игнорировал специфику мифического брака, специфику мифических героев, специфику их подвигов.

К. Юнг, основатель аналитической психологии, весьма скептически относился к пансексуализму Фрейда. Он использовал, наряду с фрейдистскими комплексами, ещё один: коллективное бессознательное. Юнг также широко применял

понятие коллективные представления, выработанное в рамках французской социологической школы. Он верил в пророческие сны, считая, что сновидения имеют не чисто субъективную природу, а более глубокое и объективное значение. Сны не лгут, но понять их можно, только зная код, посредством которого бессознательное проявляет себя. На придумывание этого кода тратятся усилия учёных, которые поверили в измышления гадалок.

Понятие о коллективном бессознательном побудило Юнга выработать новое понимание сущности мифа, принципиально отличное от понимания Фрейда. Он пришёл к мысли о теснейшей связи мифотворчества с археологией коллективного бессознательного. Природа мифотворчества, как особого этапа в истории сознания, должна быть соотнесена со структурными элементами психического и, прежде всего, коллективного бессознательного. Элементарные носители коллективного бессознательного Юнг назвал архетипами. В его представлении архетип не мотив, не образ, не сюжет, а тенденция, предрасположенность к образованию в сознании определённых мотивов, представлений, образов, сюжетов. Миф по Юнгу — это первая историческая форма символического выражения архетипа, первая форма обнаружения внутренней драмы коллективного бессознательного, «самая ранняя форма знания», возникшая в результате проецирования архетипов на внешние природные процессы и явления. Таким образом, по Юнгу, мифы — это не образы внешних природных процессов, а проекция душевных состояний в виде богов, демонов, привидений на природные процессы (астрономические — Солнце, Луна, звёзды, планеты и др.); метеорологические (гроза, гром, дождь) и т. д. Юнг, в отличие В. Вундта, рефлекторное проектирование внутренних состояний не связывает с жестами.

Надо сказать, что внеисторический подход к формированию мифологического мировоззрения свойственен даже тем последователям *Юнга*, которые говорят о стадильности этого процесса. Так, например, *Эрик Нойманн* в своей книге «Происхождение и развитие сознания» с полным основанием пишет: «В ходе онтогенетического развития индивидуальное сознание мыслящей личности должно пройти те же архетипические стадии, которые определяют развитие человечества в целом. В своей собственной жизни индивид должен проделать тот же путь, который прошло до него человечество, оставив следы этого путешествия в архетипической последовательности мифологических образов...» [Нойманн, 1998, с. 10]. Э. Нойманн выделил три основные мифологические стадии развития сознания и, таким образом, три группы мифов: А. Миф о творении (сотворении); В. Миф о герое; С. Миф о трансформации. При этом он игнорировал волшебную сказку, героические подвиги, трансформации, творение всего и вся, которые богато представлены в сказках.

Способность видеть в снах мифологические сюжеты, мифических героев подавляющая часть мифологов отвергает. Достаточно познакомиться с любым сонником, чтобы поставить под сомнение правомерность попыток Фрейда, *Юнга* и их последователей искать мифологические универсалии, архетипы в сновидениях.

Структуралистическая теория мифа *К. Леви-Строса* основана на предположении, что все культурные институты являются сознательным выражением бессознательного. С этим сложно не согласиться, поскольку любой другой взгляд на природу культуры, культурного социума предельно мистифицируют эту природу. Структуралистский метод ориентирован на выявление инвариантных отношений в ходе различного рода преобразований. Все различные превращаю-

щиеся друг в друга объекты являются различными вариантами универсального объекта, который и является главным объектом познания в структурализме. Этот метод *Леви-Строс* использует и при анализе мифа.

Методологические установки структурального характера почерпнуты *Леви-Стросом* у лингвистов. При этом он руководствовался, прежде всего, идеями фонологов, которые полагают, что минимальную единицу звукового языка (фонему) можно выделить без семантического осмысления слов. Попытки изучать язык «в самом себе и для себя» вполне правомерны, однако при этом остаётся открытым вопрос о причинах, которые вызвали язык к жизни, о его изначальном предназначении. Фонологи вовсе не претендуют на решение этих проблем, поскольку о природе языка при их подходе можно только гадать. Попытки выделять мифемы и определять их характерные последовательности также вполне правомерны, однако взявшись изучать миф в себе и для себя, мы можем только гадать о его истоках, о его изначальном предназначении. Существует реальная опасность соотнесения мифа с сольфеджио, музыкальным произведением.

Изучая миф в себе и для себя, *Леви-Строс* закономерно пришёл к мысли о том, что мифические персонажи играют роль знаков, однако игнорируя клинику, медицинскую семиотику, фундаментальные человеческие проблемы, *Леви-Строс* систематически абстрагируется от природы этих знаков, природы мифических персонажей. Он приписывает зоологическим, ботаническим видам животных, растений функции мифологических кодов, безнадёжно путая эти виды с подлинными знаками, каковыми в мифах являются чудесные существа, растения, предметы. Заблуждаясь относительно подлинной природы протоязыка невозможно постигнуть изначальный смысл мифа.

В основе любого мифа *Леви-Строс* видит бинарные оппозиции, например: муж — жена, небо — земля, правый — левый и т. д. При этом он полностью игнорирует специфику мифических мужей, жён, небес, земель, их изначальное структурное подобие, взаимозаменяемость, взаимодополняемость и т. д. Мысль о том, что миф всё выводит из некоего единства, что земля и небо изначальны могут быть неразлучной парой (мужем и женой), что муж (подобно Адаму), мог в своём чреве содержать жену, он просто игнорировал. По мнению *Леви-Строса*, развёртывание содержания мифа начинается не с констатации этого изначального единства этих пар, а с констатации их противоположности. Надуманную противоположность он устраняет путём выдвижения промежуточных переходных элементов (медиаторов) между утверждениями, составляющими полюсы оппозиции. Среди популярных медиаторов у *Леви-Строса*: туман — переходный образ между образами неба и земли, одежда — переходная форма от природы к культуре, зола — медиатор между очагом огня на земле и крышей, отбросы — медиатор между образами обитаемого места и дикой чащи. Конечную цель любого мифа он видел в формулировке схемы для разрешения придуманного им противоречия.

Второй тип логических операций, нашедших отражение в мифе, он видел в двойной перестановке функций. Так, например, если в мифе заложен переход посредством медитации от пространственных категорий (небо — земля) к временным (лето — зима), то логика мифа требует для своего завершения ещё одной медитации — обратного перехода к временным, но имеющим иное содержание.

Ещё один тип логических операций, который *Леви-Строс* навязывает мифу, основан на двойственном характере, который он приписывает героям, божествам и др. В логике мифа

главный герой должен проявить себя и в позитивной, и в негативной роли.

Универсальную структуру мифов *Леви-Стросс* выразил следующим каноническим уравнением:

$$F(x)(a): F(y)(e) = F(x)(e): F(a-1)(y),$$

где a и e члены (персонажи) мифа, которые выражают исходную оппозиционность; x — негативная функция персонажа a ; y — позитивная функция персонажа e , который способен выполнить и негативную функцию x , выступая, таким образом, посредником между x и y ; $a - 1$ означает, что во второй части мифа персонаж a заменён на противоположный. Согласно каноническому уравнению, в любом мифе во второй половине сюжета один из персонажей, отразивший исходную оппозиционность (a), замещается на некоторый противоположный персонаж ($a - 1$), но одновременно происходит инверсия функций ($x > y$).

При объяснении мифа *Леви-Строс* довольствуется гипотезой: противоречия для первобытного человека были непереносимы. При этом он не видит противоречия в том, что главный герой мифа по его воле должен играть позитивную и негативную роли. Таким образом, структура мифа, порождённая фантазией *Леви-Строса*, лишь подтверждает взгляды *Л. Леви-Брюля*, *Я. Голосовкера*, которые приписывают первобытному разуму рода склонность к противоречиям.

Следует заметить, что сам *Леви-Строс* не видел в предельно абстрактных построениях первобытных схоластов утилитарной значимости. При этом он явно переоценивал умственные потенции людей, которые могли довольствоваться решением столь оторванных от жизни задач. *М. Лифшиц* в своей книге «Мифология древняя и современная» пишет: «Леви-Строс пользуется термином “первобытная логика”, забывая, что эта логика именно в страшной последователь-

ности своей есть полный недостаток логики. Детская страсть к фольмальным структурам находится в обратном отношении к логомифии, то есть к развитию более общего смысла, который делает миф Прометея или Геракла явлениями конкретного мышления, логоса, как его понимали греки» [Лифшиц, 1980, с. 58].

В своих исследованиях *Леви-Строс* широко использовал термин бриколаж: использование подручных средств для иных целей, например, в качестве знаков. Таким образом, он пытался пролить свет на природу мифической образности, сводя её к произволу. Между тем сами руки, рефлекторная система жестов, лежащая в основе медицинской семиотики, не попали в поле зрения *Леви-Строса*, поэтому ему не удалось выявить изначальную естественную связь между рефлексом и рефлексией, найти естественные истоки сознательного выражения бессознательного. В конечном счёте, *Леви-Строс* приходит к мысли, что миф следует соотносить с музыкальными партитурами. Вот к чему приводит слепое подражание фонологическим доктринам.

В использовании одних знаковых средств для иных знаковых целей видит сущность мифа французский структуралист **Ролан Барт**. В своей книге «Мифологии» он пишет, что «миф представляет собой особую систему в том отношении, что он создается на основе уже ранее существовавшей семиологической цепочки: это вторичная семиологическая система. То, что в первичной системе было знаком (итог ассоциации понятия и образа), во вторичной оказывается всего лишь означаемым» [Барт, 2000, с. 239]. Вторичная знаковая система (метаязык) наполняет содержанием язык-объект, хотя общепризнанная роль метаязыка заключается в прояснении языка-основы.

В отличие от *Леви-Строса*, Барта не интересовали мифы первобытных народов, которым свойственны мифологичес-

кие универсалии. У истоков таких универсалий не могут стоять случайные исходные знаковые системы, случайные коннотации. Игнорирование протомифа характерно для многих современных структуралистов. Оно способствует появлению мифов о мифе.

К. Хюбнер в своей книге «Истина мифа» также игнорирует протомиф и констатирует, что «все еще доминирует незнание того, чем, собственно, является миф, как случилось, что его природа до сих пор вообще не объяснена» [Хюбнер, 1996, с. 3]. Отсутствие общепринятого взгляда на протомиф порождает разноречивые мнения по поводу современной мифологизации сознания членов цивилизованного общества. *Хюбнер* находит, что желание честно отнестись к мифу должно сопровождаться постижением его реальности и рациональности. На наш взгляд, такого рода выводы и заключения не нуждаются в коррекции.

IV.2. Мифические начальные времена и наше младенчество

М. Элиаде, знакомый с работами *В. Проппа*, вынужден говорить о том, что волшебная сказка отражает процессы, характерные для ритуалов и должна была уже по этой причине изначальным восприниматься серьёзно. Она воспринимается как развлечение только в демифологизированном сознании и, в частности, в сознании современного человека. Он пишет: «Превратившись на Западе в развлекательную литературу (для детей и крестьян), волшебная сказка продолжает все же сохранять структуру очень важного и ответственного события, поскольку сводится, по существу, к сценарию инициации: здесь встречаются испытания, характерные для ритуалов инициации (сражения с чудовищами, непреодолимые на первый взгляд препятствия, загадки, предлагаемые герою, задания, которые невозможно выполнить, и т. д.),

нисхождение в ад или вознесение на небо, смерть или воскресение (что, впрочем, одно и то же), женитьба на царской дочери.

Как справедливо подчеркнул *Ян де Фрис*, сказка действительно всегда имеет счастливый конец. Но содержание ее ужасающе серьезно: оно заключается в переходе через символическую смерть и возрождение от незнания и незрелости к духовному возмужанию. Трудность в том, чтобы определить, где сказка превращается в обычную волшебную историю, лишенную элементов инициации...» [Там же. С. 187]. Пытаясь пролить свет на природу сказки, *Элиаде* пишет: «Не стала ли волшебная сказка уже на ранней стадии своего существования своего рода “облегченной копией мифа и ритуала инициации”» [Там же. С. 187].

Вслед за Проппом *Элиаде* совершают грубую ошибку, полагая, что сказочные подвиги отразили обряд инициации, хотя есть все основания полагать, что обряды инициации отразили сказочные подвиги. Дело в том, что женщинам в традиционных обществах категорически запрещено участвовать в этом обряде, поэтому «бабьи» сказки могут иметь отношение к обряду инициации, если он возник на основе волшебных сказок, сказочных подвигов. В этой связи волшебную сказку следует рассматривать не как облегченный вариант мифа, а как его исходный вариант или *протомиф*. Наши детские подвиги, которые мы совершаем в незапамятные для нас времена, есть все основания рассматривать как *протоинициации*.

Знакомство с чудесами, подвигами, микрокосмом происходит в младенчестве. В ходе последующего развития просыпается интерес к макрокосму, осмысление которого достигается путём проецирования микрокосма на макрокосм. Приписывание макрокосму свойств биологического и социаль-

ного универсума (микрокосма) позволяет прочувствовать и понять окружающий мир.

При проецировании микрокосма на макрокосм руководящая роль руки, сказочной матрицы, звероподобных родителей, исходной системы знаков, мер отнюдь не утрачивается. Чудесные органы и связанные с ними чудеса играют системообразующую роль при описании окружающей действительности.

Мир нашего детства, первые времена, золотой век, сказочные микрокосм, сказочные родители, сказочные животные, растения лежат в основе мифического космогенеза, в основе тотемизма, в основе мифологии, связанных с животными, растениями, всей окружающей действительностью.

Надо сказать, что отстранение женщин от обрядов, воспроизводящих *протоинициации*, неизбежно ведёт к мистификации сказочных подвигов, первых времён. Дело в том, что о первых временах, о первых подвигах героев подростки, юноши, взрослые мужчины впервые узнают со слов женщин, однако звуковая сказка (протомиф) не может адекватно отразить образы чудовищ, героев, сложившиеся в языке жестов. Глубоко прав Р. Барт, который утверждает, что первичный язык является жертвой мифа. В своей книге «Мифологии» он пишет: «Миф умеет поразить и извратить всё, что угодно, вплоть до жеста отказа от него, и чем сильнее сопротивляется сначала язык-объект, тем сильнее он растлевается в финале... Миф — язык, не желающий умирать; питаясь чужими смыслами, он благодаря им незаметно продлевает свою ущербную жизнь» [Барт, 2000, с. 259].

Жертвой мифа может стать самый строгий и очевидный язык. Так, например, изучая в школе на уроках геометрии триангуляцию, мы узнаём, что слово *ангел* означает «угол». Раздвинув пальцы на ладони, легко догадаться, что именно углы

между пальцами (палами) породили представления о бесплотных пламенных ангелах. Эти ангелы, как и патеры, возносили нас к небу в первые месяцы нашего существования. В языке жестов это более чем очевидно. Загадочными ангелы становятся в мифе. Только возвращение к языку-основе, языку жестов позволяет понять истоки биоморфизма, антропоцентризма, которые свойственны древним мифологическим системам, а также пролить свет на природу мифических персонажей, мифических инвариантов. Так, например, сказочная матрица, сказочный звероподобный отец, сказочная мать-земля позволяют без всяких проблем реконструировать процесс похищения Европы Зевсом, принявшим образ быка.

К. Леви-Строс в «Структурной антропологии» пишет: «Логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная, и, в сущности, мало чем от неё отличается. Разница здесь не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу...

Может быть, в один прекрасный день мы поймём, что в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в мышлении научном, и человек всегда мыслил одинаково “хорошо”» [Леви-Строс, 1983, с. 206–207]. Чтобы прекрасный день, о котором пишет Леви-Строс, наступил, необходимо обратиться к теории и практике подлинных учителей, подлинных мэтров человечества — матерей, которые прекрасно помнят первые времена человечества, наши первые шаги, первые подвиги, первые проблески сознания. Начальные времена, которые так ярко отражены в мифе, не могут кануть в Лету, поскольку они воспроизводятся при рождении каждого ребёнка.

Никто не помнит, как он стал человеком, но каждая мать прекрасно знает, как ей удалось пробудить в своём чаде чело-

веческие чувства. Средства, которые при этом используются, предельно просты, универсальны и не могут устареть, как не может кануть в вечность проблема воспитания человека. Именно эти универсальные приёмы приобщения к человечности могут пролить свет на универсальные мифологемы, а также обеспечить связь времён. Такая связь может составить проблему для этнографа, антрополога, но не для первобытного человека. М. Элиаде в книге «Аспекты мифа» пишет, что для человека архаического общества то, «что произошло в начале, может повториться в силу ритуального воспроизведения. Поэтому главное для него — знать мифы. Не только потому, что мифы объясняют ему мир и способ его существования в мире, но, что важнее, вспоминая и воспроизводя их, он оказывается способным повторить то, что боги или герои совершили *вначале*» [Элиаде, 2005, с. 19]. Таким образом, следует различать подлинные подвиги, которые происходят в начальные времена и их ритуальное воспроизводство, которое осуществляется впоследствии.

Надо сказать, что постановочные действия, ритуалы, проекция микрокосма на макрокосм знаменуют не только повторение, но и переосмысление сказочной действительности, что приводит к отчуждению первопредков, мифических героев в пространстве и во времени. Почтение к материнским рукам, к чудо-вещам, к матери, родне сменяется почтением к чудовищам, к абстрактной матери-родине. Переход идеологических функций к мужчинам, скрытость, сокровенность, сакрализация постановочных действий, отчуждение от естественных мэтров человечества (матерей), способствуют мистификации начальных времён, подлинных героев древних сказаний. Повторяя и прославляя миф о происхождении, исполнители постановочных действий проникаются той сакральной атмосферой, в которой развёртываются не первона-

начальные, а необычные события, необычные существа, необычные герои, которые делают первые времена необычными, а сверхъестественное — неестественным. Элиаде пишет: «Короче говоря, можно сказать, что “проживая” мифы, мы выходим из времени хронологического, светского и вступаем в пределы качественно другого времени, времени “сакрального”...» [Там же, с. 23].

Мифологическому сознанию свойственна вера в окружающую действительность, которая порождена сверхъестественными существами, однако природа этих существ становится всё загадочнее и загадочнее, поскольку постигается зачастую формально в ходе ритуалов, передающихся из поколения в поколение. Мистификации начальных времён способствуют не только мистифицирующие обряды, мистифицирующие учителя, но и безобразный (звуковой) язык, описывающий начальные времена.

М. Элиаде с полным основанием пишет: «В самом общем смысле можно сказать, что миф, как он переживается в первобытных обществах:

1) составляет историю подвигов сверхъестественных существ;

2) это сказание представляется как абсолютно истинное (так как оно относится к реальному миру) и как сакральное (ибо является результатом творческой деятельности сверхъестественных существ);

3) миф всегда имеет отношение к “созданию”, он рассказывает, как что-то явилось в мир или каким образом возникли определённые формы поведения, установления и трудовые навыки; именно поэтому миф составляет парадигму всем значительным актам человеческого поведения;

4) познавая миф, человек познаёт “происхождение” вещей, что позволяет овладеть и манипулировать ими по своей воле;

речь идёт не о “внешнем”, “абстрактном” познании, но о познании, которое “переживается” ритуально, во время ритуального воспроизведения мифа или в ходе проведения обряда (которому он служит основанием);

5) так или иначе, миф “проживается” аудиторией, которая захвачена священной и вдохновляющей мощью воссозданных в памяти и реактуализированных событий» [Элиаде, 2005, с. 23].

Всё это позволяет рассматривать даже самые древние звуковые сказки и мифы, как новодел, который мистифицирует наши первые времена, наши детские подвиги. Чтобы противостоять отчуждению первых времён, не следует забывать об исходных формах воспитательного процесса, о наших первых подвигах, инициациях, подтвердивших наше приобщение к человечности.

Следует помнить, что руки маленьких антропоидов обладают большой цепкостью, а матери склонны им содействовать. Нет ничего удивительного в том, что Геракл ещё в колыбели смог расправиться с двумя змеями, которые пробрались в его колыбель. В материнских руках, в матери-земле следует искать ужасных хтонических существ, с которыми воюют малолетние герои. Не сложно догадаться, что змеи, которые пробрались в колыбель Геракла, образуют первую матрицу, наш первый матрац.

Подвиги малолетних героев растиражированы в сказках, мифах, легендах, былинах. Они породили массу вариаций, в которых легко просматривается исходный вариант: поиски любимого лица и борьба с различного рода хтоническими существами.

Изначальная игра в прятки с младенцем заключается в том, что мать сама закрывает своё лицо руками и сама открывает его к великой радости ребёнка. Появление родительского лица

из рукотворной оболочки способно пролить свет на истоки множества мифов, в которых люди появляются из космического яйца, пламени, воды, земли. Вместе с ними из рукотворной оболочки появляются самые разные существа. Так, например, в мифе ботсвана «О происхождении людей и животных» повествуется о появлении людей и зверей из подземелья. «Возле города Сечеле есть пещера, которую называют Лоове. Она уходит очень глубоко под землю. Никто из нас не отважился пройти в глубь пещеры, так мы боимся... Сначала в этой большой пещере все люди и животные были вместе. Но потом пещера стала для них слишком мала, и они постоянно ссорились из-за места, и каждый норовил вытолкнуть соседа. Наконец люди, которые были хитрее животных, стали выгонять их наружу, но животные отказывались выходить, и люди выталкивали их. Животные снова пытались войти в пещеру, пока, наконец, их не выгнали окончательно» [МИСБ, с. 25]. Материнские ладони проливают свет на этих животных, которые играют важную роль при игре в прятки.

Хтоническим существам ничего не стоит проглотить маленького героя, который ростом с пальчик, или богатыря, который не больше нашей бактерии (пальца), однако родители традиционно обрекают героев на путешествие к людоедам, чьи шкалы-скулы являются нашей первой школой (англ. *school* «школа») мужества. Подводя под монстров, которые скрывают любимые лица и проглатывают маленьких героев, спешащих им на помощь, родители преследуют вполне прагматические цели.

Мотив поглощения героя ужасной пастью чудовища и его благополучного избавления широко распространён не только в сказке, но и в мифах, в ритуалах, обрядах. Так, например, издревле был широко распространён обряд инициации, во время которого посвящаемый пролезал через сооружение,

выполненное в форме огромного чудовища. Посвящаемый как бы переваривался в чреве животного и извергался новым человеком. Он становился искушённым в тайнах, которые делают человека человеком.

А.Р. Радклифф-Браун в своей книге «Миф о радуге-змее на юго-востоке Австралии» сообщает, что в Австралии огромную змею имитировало высохшее русло реки или навес, а впереди ставился расколотый кусок дерева, изображающий пасть [*Radcliff-Brown*, 1930, р. 344]. Подобные обряды, известные в различных частях ойкумены, свидетельствуют об их глубокой древности. Природа этих обрядов до сих пор представляет загадку для исследователей. Так, например, В. Пропп в книге «Исторические корни волшебной сказки» пишет по поводу такого обряда, что ему «неясны побудительные причины его, не ясно, что собственно заставило производить этот обряд, чего ожидали от его выполнения, не ясны исторические основы его» [*Пропп*, 1986, с. 227]. Между тем, обращение к начальным стадиям воспитательного процесса, обращение к сказкам, к подвигам младенцев, позволяют пролить свет на истоки мифов, обрядов, обеспечивавших воспитание подростков, юношей.

Приобщение к медицинской семиотике, к подлинной мудрости способно пролить свет и на миф о разорителе гнёзд. Этот миф получил широкую известность благодаря К. Леви-Стросу, который в своих «Мифологиках» сделал его исходным для дальнейшего анализа. Сибирские параллели этого мифа рассмотрены Вяч. Вс. Ивановым [*Иванов*, 1974, с. 51–64]. Согласно мифу, герой (мальчик, реже юноша) оказывается в ловушке — обычно на вершине дерева или скалы, с которой он не может спуститься без посторонней помощи. Во многих текстах он попадает туда по приказанию старшего родственника, который требует достать из птичь-

его гнезда птенцов или яйца. Пять пальцев на руке (наши пальцы, пальчики), позволяют продемонстрировать мифические скалы (шкалы), мифических птах, птишек, а также их яички (очки).

Во второй части мифа герой попадает к мифическим существам, которые знакомят его с различными благами, имеющими важное значение для всех людей. Способность материнских рук, суставов демонстрировать таких существ, такие блага не вызывает сомнений.

IV.3. Хаос, Космос, как знаковые системы и исходные экологические ниши человека

Пясти (пасти) предков и порождённый ими ландшафт являются исконным местом обитания человека. Эта экологическая ниша является первым нашим домом (нем. Naus — дом). Это не могло не породить соответствующих представлений о первоначальном мире, первоначальном пространстве. «Хаос (греч. chaos, от корня cha-, отсюда chaino, chasco, “зеваю”, “разеваю”; хаос поэтому означает, прежде всего “зев”, “зевание”, “зияние”, “развёрстое пространство”, “пустое протяжение”» [Лосев, 1992, с. 579]. В «Происхождении богов. Теогонии» Гесиода Хаос в качестве одной из основных первопотенций порождает из себя Эреб и Ночь [Гесиод, 1990, 123—124]. Чтобы воспроизвести ночь, достаточно наложить руки на очи. В космогонии Аристофана [Аристофан, 1954, с. 691-702] Хаос фигурирует в качестве первопричины наряду с Эребом, Ночью. Гесиодовская и аристофановская концепции трактуют Хаос как нечто живое.

О природе Хаоса традиционно высказываются самые противоречивые мнения. Так, например, Аристотель в своей «Физике» склонен игнорировать зооморфную природу Хаоса и трактовать его как физическое пространство. Он пишет:

«По-видимому, и Гесиод правильно говорит, делая первым хаос. Он говорит:

Прежде всего возник Хаос, а затем

Гей широкогрудая...

Как если бы существующим [вещам] надлежало сначала предоставить пространство, ибо он, как и большинство [людей], считал, что все [предметы] находятся где-нибудь и в [каком-нибудь] месте. Если дело обстоит таким образом, то сила места будет [поистине] удивительной и первой из всех [прочих сил], ибо то, без чего не существует ничего другого, а оно без другого существует, необходимо должно быть первым: ведь место не исчезает, когда находящиеся в нём [вещи] гибнут» [Аристотель, 1981, 208 b, 30—35]. Вместе с тем Аристотель вынужден констатировать, что само место в отрыве от вещей представляет сплошную загадку. Он пишет: «Однако если место существует, трудно решить, что оно такое — масса ли тела или какая-нибудь иная природа, ибо, прежде всего надо установить его род» [Там же, 208b, 35].

Сходные взгляды на Хаос мы находим у Секста Эмпирика, который в статье «Против учёных» писал: «... Хаос есть место, вмещающее в себя целое. Именно, если бы он не лежал в основании, то ни земля, ни вода, ни прочие элементы, ни весь космос не могли бы возникнуть. Даже если мы по промыслу устраним всё, то не устранился место, в котором всё было» [Секст, 1976, X, 1—12].

Платон в Тимее под гесиодовским Хаосом понимал «всеприемлющую природу», т. е. то, что он называл материей [Платон, 50, bc]. Трактовка Хаоса как первозданной неупорядоченной материи получила широкое распространение. Он также часто трактуется как некая нерасчленённая сплошность, однородность, единообразие, способное к последующей дифференциации. Следует заметить, что мифологизированное

сознание боялось парадоксов, поэтому существование оно приписывало только существам, а первоматерией, породившей мир (социум), считало матерей, поэтому в мифе всё существующее являлось живым. Попытки пробудить косную материю заметны уже у Овидия, который предпринимает попытку вернуть изначальному космосу его биологическую сущность, путём включения в него семян:

Не было моря, земли и над всем распростёртого неба, —
Лик был природы един на всей широте мироздания, —
Хаосом звали его. Нечленённой и грубой громадой,
Бременем косным он был, — и только, — где собраны были
Связанных слабо вещей семена разносущие вкупе

[Овидий, 1977, I, 5–9].

Постепенно античная мысль всё больше осознаёт не только биологическую сущность, но и динамизм Хаоса, его способность всё демонстрировать, всё схватывать и всё поглощать. Не только античные, но и современные исследователи мифологии вынуждены видеть в Хаосе живое начало. Так, например, *А. Ф. Лосев* пишет: «Он — мировое чудовище, сущность которого есть пустота и ничто. Но это такое ничто, которое стало мировым чудовищем, это — бесконечность и ноль одновременно» [Лосев, 1992, с. 581].

Первозданный Хаос (наши пальцы), наши естественные шкалы можно привести в систему, сформировав матрицу. Присоединяя к осям ось можно воспроизвести космос (рис. 10), который совпадает со сказочной матрицей. Связь космоса с осями можно проследить на примере китайского языка:

zhou — «ось»;

yu — предлог (указывает совместность);

yu Zhou — «космос» [Котов, 2004].

При построении исходной системы мер, исходного мироздания, исходного мерного пространства очень важно раз-

делить оси на части и произвести их нумерацию. В естественной системе координат это обеспечивается последовательным загибанием пальцев на руках. При подсчёте наши пальцы формируют различных рогатых существ, которым соответствует разное количество очков. Касаясь большим пальцем (штырьком) подушечек остальных четырёх пальцев, мы можем досчитать до двенадцати, а также совершить путешествие по первозданному космосу. Когда мы коснёмся корня мизинца, он рефлекторно захватит большой палец.

Вот как космические козы, космический странник (старик-штырёк) отразились в русской народной сказке «Старик лезет на небо»: «Дед полез на небо; лез, лез — стоит хата, стены из блинов, лавки из калачей, печка из творогу, вымазана маслом. Он принялся есть, наелся и лёг на печку отдыхать. Приходят двенадцать сестёр-коз: у одной один глаз, у другой два, у третьей три, и так дальше; у последней двенадцать. Увидели, что кто-то попробовал их хатку, выправили её и, уходя, оставили стеречь одноглазую. На другой день дед опять полез туда же, увидел одноглазую и стал приговаривать: “Спи, очко, спи!” Коза заснула, он наелся и ушёл. На следующий день сторожила двуглазая, потом трёхглазая, и так дальше. Дед приговаривал: “Спи, очко, спи, другое, спи третье! и проч.” Но на двенадцатой козе сбился, заговорил только одиннадцать глаз; коза увидела его двенадцатым и поймала» [Аф., №20]. Мысль о том, что блины не могут пребывать на небе может показаться странной только тому, кто совершенно не разбирается в природе изначальной пасти-пяти, изначального нёба.

Мифы, фольклор позволяют с высокой степенью достоверности проследить методы формирования многомерных пространств. Так, например, по вполне объяснимым причинам формирование пространства в мифах, сказках ас-

социируется с марьяжем (браком). Природа этого брака была детально обсуждена при изучении исходной матрицы. Связь наших ладоней, мерителей с этим браком подтверждается тем фактом, что слово *лада* в русском и украинском языках означает «супруг, супруга», а в английском языке *marital* «супружеский». Для порождения микрокосма, марьяжа вполне пригодны шкалы (скалы) первозданного Хаоса (англ. *husband* «муж»). Сходящиеся и расходящиеся руки породили представления о сходящихся и расходящихся супругах. Оси микрокосма (рис. 10) породили такие образы, как стрелы Амура, Купидона и т. д.

Часто трёхмерное пространство фигурирует в виде трёхликих божеств. Широко известна композиция из трёх харит (граций). В исходной греческой композиции одна из граций (харит) стремится соединить левую и правую руки двух других граций (харит) (рис. 24). Не трудно догадаться,

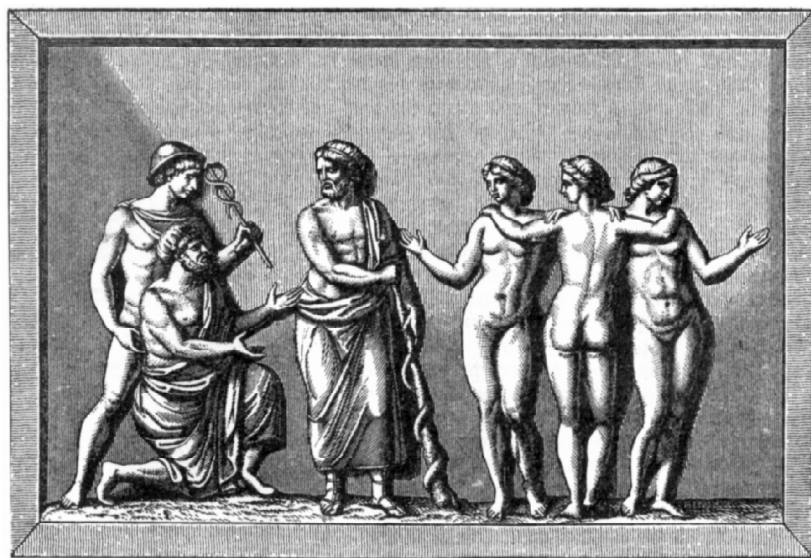


Рис. 24. Эскулап и грации. Мраморный барельеф

ся, что первыми харитами, как и первыми харями (масками) были наши ладони. С ними связан заимствованный у индусов китайцами термин *каратэ*, а также персидское слово *харита* «карта». Хариты не без оснований считались не только грациозными, но и благодетельными божествами, поскольку именно через харит мы осуществляем присвоение всех благ. На рис. 24 приведены Асклепий, грации и Меркурий, меряющий пациента. Не сложно догадаться, что Асклепий и Меркурий на примере граций советует пациенту не разводить руки, а свести их вместе и сформировать из них мерное пространство. Спроецировав остриё, образованное тремя осями, на больное место, пациент может не только обозначить острую боль, но и существенно облегчить труд врача.

Связь мифического космогенеза с медицинской практикой подтверждается этнографическими наблюдениями. Так, например, *М. Элиаде* в книге «Мифы, сновидения, мистерии» пишет: «Было установлено, что многие народы, от наиболее примитивных до наиболее цивилизованных (например, народы Месопотамии), в качестве терапевтического средства использовали декламацию космогонического мифа» [*Элиаде*, 1996, с. 51].

Естественные маски (хари), а также сказочный брак помогают понять и характер индийских божеств. У индусов есть бог *Харихара* (др.-инд. *Harihara*). Этот божественный образ соединяет в себе *Вишну* (*Хари*) и *Шиву* (*Хара*). Согласно одному преданию *Вишну*, чтобы доказать, что они равны, вошёл в тело *Шивы*, соединившись с ним. По другому сказанию, *Шива* упросил *Вишну* превратиться в прекрасную женщину и воспылал к ней страстью. *Вишну* пустился в бегство и принял свой обычный облик, но *Шива*, настигнув его, так крепко обнял, что тела их слились [*МНМ*, 1992, с. 583]. По-

добного рода брак лишён всякого смысла, если игнорировать процесс формирования исходной матрицы.

По всей видимости, отражением трёхмерного пространства является и образ *Тримурти* (др.-инд. trimurti — «тройственный образ» или «обладающий (-ая) тремя обликами»), в котором образ Брахмы объединяет образы *Вишну* и *Шивы*. Этот трёхликий *Тримурти* считается воплощением «единой сути-пракрити» [Там же. С. 525]. Связь этой пракрити с первыми картами, картографическими проекциями не может вызывать сомнений.

Стрелы *Амура* отнюдь не чужды персонажам русской сказки. Так, например, в сказке «Царевна-лягушка» царь говорит своим сыновьям: «Дети мои милые, возьмите себе по стрелке, натяните тугие луки и пустите в разные стороны; на чей двор стрела упадёт, там и сватайтесь» [Аф., № 269]. *Хариты* позволяют реконструировать не только первую карту, но и карету невесты-притворщицы, скрывающей своё смазливое личико под безобразной личиной. В рукавах этой притворщицы скрывается и микрокосм. Взмахом рук она способна породить целый мир, поэтому космогенез в сказках присутствует в наиболее явном и первоизданном виде.

IV. 4. Природа мифического загробного мира и его обитателей, а также их роль в семиозисе и воспитательном процессе

Загробный мир, потусторонний мир, мир иной присутствуют в мифологических системах самых разных племён и народов, находящихся на самых различных ступенях общественного развития. Это свидетельствует о глубокой древности подобного рода идей, их универсальности. Есть все основания полагать, что мифы о загробной жизни сложились из представлений об агонии, смертельной боли, кото-

рые регулярно воспроизводятся родителями для предупреждения детей о грозящей опасности. Путешествия героев в царство смерти порождены медицинской практикой, а также стремлением матерей вызвать в своих чадах сочувствие, сострадание, путём игры в прятки. Имитации различного рода мук, хождение по мукам (диагностика) сыграли огромную роль в формировании представлений не только о загробном мире, но и его обитателях.

Мир иной является нашей естественной колыбелью. Родительские руки обеспечивают нам райскую жизнь на заре нашей истории, пока мы не познаем добро и зло, не отобьёмся от рук, не спустимся на землю. Родительские руки являются райским садом для их чад, однако они способны породить представления о мире ином, который полон слёз и отчаяния. Без демонстрации этого мира невозможно культивировать сочувствие, сострадание, сознание, человечность.

Зверская боль, мёртвая хватка, предсмертные судороги должны были породить представление о погружении человеческого тела в пасть (пять), которая часто рассматривается как вход в царство смерти. Наши естественные хари, шкалы, скалы могут сходиться и расходиться (скалиться). Они позволяют пролить свет на природу Сциллы и Харибды. Совсем не сложно увидеть и лодочки первых героев, которые не побоялись этих мифических существ. Ладонки каждого из читающих эти строки наверняка не один раз проскальзывали между *Сциллой* и *Харибдой* в самые ранние времена своего осознанного бытия, поэтому весьма наивно искать аргонавтов вне своих собственных органов. Для врачей подобного рода подвиги обычны, поскольку без них немыслима диагностика. Далеко не случайно *Ясон* долго учился у кентавра *Хирона*, который научил его врачеванию. Имя *Ясона* в переводе с греческого означает «целитель» [Ботвинник, 1992, с. 687].

Слёзы, кровь, смертельная боль, моря слёз должны были связать море с мором, породить представление и об ужасном болоте, в которое погружается тело несчастного, а также о водоёмах, отделяющих загробный мир от мира людей. Естественное стремление зажать кровотоющую рану пястью (пастью), привело к тому, что мифическое море часто жаждет человеческой крови:

Правое руки пальца мизинца урубали,
Христианської крови в Чорное море впускали,
Стало Черное море кров христианської пожирати,
Стала на Чорним мори супротивная валечня
хвиля утихати.

[Цит. по Иванов, 1963, с. 115]

Былинный герой Садко, которому выпал жребий идти к царю Морскому, воспринял это путешествие как уход из жизни. Он пишет завещание, после чего:

А й заплакал горько, прощался ён с дружинушкой
хороброю,
А й прощался ён топеречку со всем да со белым
светом,
А й как он топеречку как прощался ведь
А со своим он со Новым со городом...

[Былины, 1986, с. 464]

В ходе путешествий в мир иной мифические герои, как и сказочные, знакомятся с масками, мускульными инструментами, а также используют их. Бряцая на сети у раны, на вещих струнах, на наших гидрах, гитарах, арфах, нервах, можно постигать азы арифметики, а также приводить естественные водоёмы в страшное волнение и выявлять таким образом наиболее болезненные места. Бряцают в подводном мире сказочные, мифические, былинные герои. К. Леви-Строс в своей книге «Путь масок» приводит версии мифа индейцев,

обитающих в среднем и нижнем течении р. Фрезер. Главный герой в них — юноша, страдающий кожным заболеванием, которое сопровождается зловонием. Несчастный решает покончить с собой, бросившись в озеро. Нырнув, он оказывается на крыше некоего подводного жилища, обитатели которого страдают загадочным заболеванием. За то, что они его исцеляют, герой также их излечивает. Он женится и получает при этом маску, музыкальные инструменты. Вернувшись на землю, он встречает свою сестру и, приведя её к озеру, усаживается на берегу с удочкой. Она вылавливает водяных духов, которые, освободившись, уходят назад в озеро, оставив на берегу маску и музыкальный инструмент» [Levi-Strauss, 1975, I, p. 44—47].

Персонаж греческой мифологии прославленный музыкант *Орфей* своим искусством приводил в движение деревья и скалы [Аполлодор, 2004, I, III, 2]. Он участвует в походе аргонавтов, своей игрой умирив волны, чудовищ и помогая гребцам [Там же. I, IX, 16]. *Орфей* женат на *Эвридике* и, когда она внезапно умерла от укуса змеи, отправляется за ней в царство мёртвых. Там он покоряет своей игрой обитателей загробного мира [Там же. I, III, 2]. Вне диагностической практики подобного рода образы, происхождения могут вызывать только вопросы.

Пальцы (палы), ладошки, горючие слёзы, агония должны были породить представления о пламени, пожирающем человека, об огненных реках, которые мертвецы преодолевают на плоту, лодочке и т. д. С этим поверием связан широко распространённый обряд сожжения покойников на штабеле из поленьев перед путешествием через реку смерти. Так, например, когда шли приготовления к похоронам, *Ахиллеса* явилась душа его убитого друга Патрокла, который обратился с просьбой достойным образом обеспечить ему переход в мир иной:

Спишь, Ахиллес! Неужели меня ты забвению предал?
Не был ко мне равнодушен к живому ты, к мёртвому ль
будешь?

О! погребви ты меня, да войду я в обитель Аида!
Души, тени умерших меня от ворот его гонят
И к теням приобщиться к себе за реку не пускают;
Тщетно скитаюсь я перед широковоротным Аидом.
Дай мне, печальному, руку: вовеки уже пред живущих
Я не приду из Аида, тобою огню приобщённый!

[Гомер, 1984, 23, 69—76]

Подобное погребение наблюдал на Волге в 922 г. арабский дипломат *Ибн-Фадлан*. Он оставил подробное описание всего длительного погребального ритуала и записал интересный диалог арабского переводчика с одним из русских купцов, выявляющий идеологическое обоснование сожжения покойников. Когда только что разгорелось пламя грандиозного костра, поверх которого русы взгромоздили ладью с покойником, русский сказал арабу-переводчику: «Вы, о, арабы, — глупы! Воистину вы берёте самого любимого для вас человека и из вас самого уважаемого вами и бросаете его в землю, и съедают его прах и гнус и черви... А мы сжигаем его во мгновение ока, так что он входит в рай немедленно и тотчас» [Путешествие..., 1939, с. 83].

Две руки являются естественными дверками в загробный мир. В обряде похорона руса, описанном *Ибн-Фадланом*, рассказывается о процессе заглядывания в загробный мир, в котором участвует девушка, предназначенная в жертву. Для выполнения такой церемонии изготавливались большие деревянные ворота. Поднятая над воротами, девушка сказала, что она видит умерших отца с матерью, всех своих умерших родственников. Очевидно, что изначально притворство родителей, побуждающее детей заглядывать за две руки, сыг-

рало далеко не последнюю роль в генезисе подобного рода взглядов на загробный мир.

Ворота — универсальный символ, разграничивающий этот и иной миры, который встречается в мифологических системах у самых разных народов. Две руки изначально являлись входом в загробный мир, где герои обнаруживали заснувших мёртвым сном родичей, которые пребывают в обществе мифических первопредков, чудовищ.

Наши естественные тенты, тенёта позволяют увидеть *Танатоса*, который в греческой мифологии является олицетворением смерти. В трагедии *Еврипида* воспроизведён миф о том, как *Геракл* отбил у *Танатоса* *Алкестиду*. Подобного рода подвиги свойственны нам с младенческих лет.

Притворство могли породить и другой широко распространённый миф, согласно которому изначально люди были бессмертны, поскольку могли сбрасывать ужасную морщинистую маску, покрывающую их лицо, и вновь становиться молодыми. *Б. Малиновский* в книге «Магия, наука и религия» приводит туземный миф, согласно которому в загробном мире «человек стареет, покрывается морщинами; а затем он омолаживается, сбрасывая кожу. Точно также делали люди в первобытные времена, когда они жили под землёй. Когда они впервые вышли на поверхность, то ещё не утратили этой способности; мужчины и женщины могли вечно оставаться молодыми» [Малиновский, 1998, с. 124]. Очевидно, что роль ужасных морщин, покрывающих лицо в загробном мире, играли пальцы, прикрывающие лицо.

Обитатели загробного мира крайне разнообразны: чудовища, духи, души умерших и т. д. Надо сказать, что издревле герои, врачеватели, шаманы частенько отправлялись в мир иной, в страну духов и достаточно подробно описали её обитателей. Каждый из читающих эти строки также множество

раз путешествовал в загробный мир, чтобы отыскать там любимые лица, вывести их на свет божий. Подобного рода подвиги совершаются уже на самом раннем этапе становления человеческого сознания и вполне доступны годовалым детям. Они детально освещены в сказках, мифах.

Наша естественная сетка позволяют воочию увидеть *Стикс* — греческое божество одноимённой реки в царстве мёртвых. Первозданные маски (хари) позволяют предельно наглядно продемонстрировать *Харона*, который на своей углой лодочке перевозит души покойников через *Ахерон*.

Предсмертная агония весьма наглядно показывает, как души (единицы счисления) умерших превращаются в дуги, в злобных духов, которые начинают терзать брненное тело. Э.Б. Тайлор в книге «Миф и обряд в первобытной культуре» пишет: «Племена Конго подобным же образом полагают, что болезни и смерть причиняются душами умерших, превращающимися в могущественных духов» [Тайлор, 2000, с. 322]. Из сообщения о Гвинее миссионера Дж.П. Уильсона следует, что «Одержимость бесами здесь вещь обыкновенная, и припадки, в которых она выражается, несколько похожи на описанные в Новом Завете. Дикие жесты, конвульсии, пена у рта, проявление сверхъестественной силы, бешенства, терзание собственного тела, скрежет зубовой и другие подобные припадки указывают в каждом случае, где проявляется дьявольское наваждение» [Там же. С. 323].

Э. Тайлор с полным основанием пишет, «что болезнетворные души умерших — это те же самые души, которые при более благоприятных обстоятельствах входят в живых и через посредство какого-нибудь члена семьи предсказывают будущие события и управляют семейными делами» [Там же. с. 310]. Руки, пальцы могут руководить, указывать и во время смертельной агонии.

Чисто лингвистически можно показать, что представления о душе неразрывно связаны с оцифровкой исходной координатной сети (матрицы), с нашими исходными единицами (соло, коло), кольцами, количественными представлениями, порождёнными извивами души (согнутыми в дуги пальцами), жестами. Так, например, лат. *spira* «изгиб», «извив», *spiritus* «душа»; англ. *Soul* «душа», нем. *Geist* «дух», санск. *hasta* «рука», «жест».

Наши естественные сети могут не только сеять, но и веять, поэтому нет ничего удивительного в том, что именно они породили представления об ароматах (англ. *arm* «рука»), духах, целые армии которых могут проноситься по воздуху, нападать на несчастных. Души, духи в мифологизированном сознании активны, наблюдаемы, материальны. Изначально душа могла трудиться, а дух мог захватывать. Это очевидно всякому, кто пытался разобраться в горстях, горестях, лезть в чужую душу. Душа может крепко держаться за тело, отходить от него. У каждого человека есть выбор душ (единиц), дюжин. Весь этот выбор, все фибры могут трепетать, вибрировать. Лукреций Кар был глубоко прав, когда писал в своей поэме «О природе вещей»:

Ныне скажу я, что дух и душа тесно связаны вместе

Между собой и одно существо из себя представляют.

[Лукреций, 1933, с. 138]

Наши суставы позволяют с исчерпывающей полнотой разобраться в этих существах, которые могут быть добрыми, злыми, подчиняться воле человека, действовать чисто рефлекторно, причинять боль, лечить, трансформироваться в самые различные предметы, породившие исходные меты, приметы т. д. Именно они в мифах трактуются как ужасные чудовища, склонные похищать и мучить людей.

Уже при исследовании античной религии и искусства исследователи обратили внимание на «героических зверей»,

играющих большую роль в культе «героизированных» мёртвых. Хотя природа загадочного явления не была раскрыта, однако связь этих животных с загробным миром стала сознаваться. Большое значение в освещении этих фактов сыграли работы *В. Рошера (Rosher)*, *Э. Роде (Rodhe)*, *О. Группе (Gruppe)* и других исследователей. Так, например, *В. Рошер* в книге о кинантропии собрал огромную массу данных, доказывающих связь собаки и волка с демонами преисподней, с душами мёртвых [Rosher, 1897].

В первом издании «Золотой ветви» (1890) *Дж Фрезер* объясняет тотемизм на основе представлений о «внешней душе», которая хранится в каком-либо объекте внешнего мира: в растении, животном, предмете и пр. С жизнью и сохранностью этого объекта (без которого, как без рук) связана жизнь человека. *Дж. Фрезер* считал, что во время инициаций, во время «смерти» иницируемого, его душа трансформируется в какое-то животное или растение, которое становится его тотемом; и обратно — душа животного или растения переносится в иницируемого. Таким образом, устанавливается связь между человеком и его тотемом. Запрет убивать тотема связан с риском убить себя.

О внешних прижизненных душах человека свидетельствуют мифы многих народов. Так, например, как сообщает *Вилькинс*, у некоторых племён Зондского архипелага существует представление, что у человека ещё при жизни есть души, которые живут вне его, в телах животных, растений и т. д. и помогают ему при жизни и покровительствуют после смерти (*genius natalis*) [Штернберг, 1936, с. 15]. Наши руки без проблем способны продемонстрировать этих животных, эти растения, которые подчас способны действовать рефлекторно, независимо от нашего разума.

Весьма распространены мифы, связывающие многочисленные души человека с его отдельными органами. *Штернберг* пишет, что «... мысль первобытного человека не останавливается и создаёт ещё другой вид множественности душ, на этот раз представляющих оживляющее начало не всего организма, а отдельных органов тела или процессов его жизнедеятельных отправлений» [Там же. С. 15]. Эти факты позволили *В. Вундту* придти к весьма глубокой идее об исходной неразделимости души и тела. В своей «Психологии народов» он называет исходную душу «телесной». Это понятие рождено, по *Вундту*, прочной, раз навсегда установившейся ассоциацией между внутренней жизнью человека, многообразными проявлениями его умственной и психической деятельности, — и внешним, телесным выражением его умственной и психической деятельности. Этот факт является первичным и «непосредственно данным». Лишь со временем наряду с телесной душой, появилась «свободная, не связанная душа» — представление, в основе которого лежат, по его мнению, сновидения. По его мнению, это вторичное и довольно позднее представление о душе никогда, однако, не могло вытеснить и заменить собою более актуального представления о материальной душе, отождествлявшейся с наиболее актуальными органами человека, каковыми, безусловно, являются руки. Вызывает искреннее удивление не только проницательность выдающегося специалиста в области духовной жизни, но и отсутствие у него последователей среди психологов, мифологов, религиоведов.

Добрые молодцы, герои, которые воют с различными чудовищами, похитившими и скрывающими любимых, предварительно узнают от знающих людей место, где хранятся души злых колдунов, чародеев, людоедов. Совсем не сложно догадаться, что души этих злодеев хранятся чаще всего в естественных координатных системах (клетках, ларцах, ящи-

ках). Они часто имеют форму яйца, ореха, кольца. Предлагаемый взгляд на спиритуализм предполагает именно такую форму. Согнув палец **к ладони**, можно увидеть **колдуна**, его душу. Колдун может вцепляться в человеческое тело и цепко держать несчастных в своём царстве.

По вполне объяснимым причинам духи, души могли пребывать не только в самых различных предметах, но и в чудесных растениях, а покойники могли оборачиваться растениями, на их могиле могли вырастать говорящие растения. Это детально рассмотрено при анализе волшебной сказки.

Естественные могилы, которые погружают нас во мглу, совсем не сложно отождествить с птахами и другими вестниками смерти. У многих народов птица считается символом души умершего, а также вестником смерти.

Маска смерти, которую традиционно используют матери, чтобы предостеречь детей о грозящей опасности, не несёт в себе печать неотвратимости. Она просто символизирует боль (нем. *Schmerz* «боль»). Регулярное использование маски смерти порождает надежду на возможность борьбы со смертью (болью), на возрождение после смерти. Такого рода возможность детально освещена в сказках, мифах, в которых человек умирает или превращается посредством колдовства в ужасное чудовище, а затем возвращается к жизни в виде доброго молодца, красной девицы. Эти сказки, мифы широко распространены в самых различных частях ойкумены, что свидетельствует об их глубокой древности. Родители проявляют большую настойчивость, чтобы обучить ребёнка сознательно пользоваться маской смерти. Они чувствуют огромное облегчение, когда ребёнок начинает посредством маски демонстрировать больное место. Это является надёжным свидетельством того, что в ребёнке проснулось самосознание. Диагностическую роль подобных навыков трудно переоценить.

На почве младенческих подвигов сложилась масса обрядов, постановочных действий, спектаклей, в которых уже не младенцы, а юноши, поглощённые могилой, злым духом, чудовищем, вновь возвращаются к жизни. Так, в книге *К. Леви-Строса* «Структурная антропология» говорится, что «у племён, расселившихся на южном побережье Нового Южного Уэльса, во время инициации перед посвящаемыми юношами в наглядной форме разыгрывали мистерию воскресения. Завёрнутый в волокнистую кору человек ложился в могилу и его слегка присыпали землёй и ветками. В руке он держал небольшой куст, который, казалось, рос прямо из земли. Затем к могиле подводили посвящаемых юношей, а с другой стороны подходила процессия во главе двух старейшин. Обряд сопровождался пением и танцами вокруг могилы, которые продолжались до тех пор, пока «росший» на могиле куст не приходил в движение. Он начинал трястись всё сильнее и сильнее, пока не обрушился на землю. Под возбуждённые танцы и пение хора из-под кучи веток и листьев выпрыгивал мнимый покойник [*Леви-Строс*, 1983, с. 648]. Природа куста и веток в данном обряде предельно очевидна. Совсем не сложно обнаружить их прототипы в наших естественных кистях, пальцах (сказочных кустах, могилах). Очевидно, что сказочные подвиги, связанные с умиранием и воскресением, бесконечно древнее сложившихся на их основе мистерий и мифов.

Наши духи, наши естественные жесты не отличаются молчаливостью. Щепоть изначально не только шептала, но и громко щёлкала, поэтому весьма примечательно, что все племена Новой Гвинеи называют одним и тем же словом и трещотку, и чудовище, которое проглатывает при посвящении юношей. По этому поводу *К. Леви-Строс* пишет: «Заслуживает внимания и то обстоятельство, что слово, применяемое

по отношению к трещотке и чудовищу, в трёх языках из четырёх означает также призрак, или дух покойника, а на другом — языке племени кай — оно означает “дедушка”. Из этого следует, что существо, которое якобы проглатывает и изрыгает юношей во время инициации, рассматривается как могущественный призрак или дух предка, а трещотка, которая обозначается одним с ним словом, материально его представляет» [Там же. С. 649]. Сказочные штырьки, способные пребольно щёлкать, проливают свет на подобного рода чудовищ, предков, стариков.

Рефлекторный захват кровавых ран смертельно ранеными людьми породил представления о сокровищах, которые старательно прячут мертвецы. Бог преисподней и владыка теней носил у древних греков имя *Плутон*, которое этимологически связано со словом *plutos* — богатство. По Овидию, земные богатства находятся во владении «Стигийских теней» [1 I, 139]. В своей книге «Животное в античном и современном суеверии» В. Клингера пишет: «Вера, что души мёртвых оберегают зарытые клады, одинаково сильна в античной и современной традиции» [Клиггер, 1911, с. 31].

Предсмертный захват кровавой раны породил и представления о кровожадности мертвецов. В. Клиггер с полным основанием утверждает: «В ходячем образе мертвеца, как он выработался в народном воображении, прежде всего, бросается в глаза черта кровожадности, налагающая мрачный колорит на всю эту область народной веры. Причина, давшая преобладание именно этой черте; для нас достаточно ясна. Наивная физиология древнейшей поры видела в крови, с истечением которой наступает смерть, главного носителя жизни, или лучше сказать самую жизнь. Мертвые с этой точки зрения, чувствуют понятное влечение к крови, которая одна в состоянии вернуть им на вемя утраченную жизнь» [Там же. С. 28].

IV. 5. Природа солнечных и лунных божеств и их социализирующие и культурологические функции

Солярные и лунарные мифы присутствуют в мифологических системах разных народов. Ещё больше мифов, персонажи которых несут в себе черты, сходные с признаками светил. Это позволило представителям мифологической школы рассматривать основную массу мифов в качестве солярных, а также развить соответствующую теорию. В основе этой теории лежит мысль об особой роли светил в познавательной деятельности. Сторонник этой теории А.Н. Афанасьев в своём фундаментальном труде «Мифы, поверья и суеверия славян» подробно обосновывает эту мысль. Он пишет: «Солнечный свет даёт возможность видеть и различать предметы окружающего мира, их формы и краски; а темнота уничтожает эту возможность. Подобно тому зрение позволяет человеку осматривать и распознавать внешнюю природу, а слепота погружает нас в вечный мрак: без глаз также нельзя видеть, как без света. Оттого стихия света и глаза как орудия зрения в древнейшем языке обозначались тождественными названиями.

а) *Зреть, взор, зоркий, зорить* — присматриваться, наблюдать, прицеливаться, зорь — прицел на ружье, *обзариться* — промахнуться из ружья, *зырять* — оглядываться, *зирк* — глядь, *зирок* — зрачок, *зорный* — имеющий хорошее зрение, и *зо(а)ря*, *зирка* (малор.) — звезда, *зирка с метлой* — комета, *зо(а)рница* (*зирница*, *зарянка*) — утренняя и вечерняя звезда, планета Венера; *зарница* отдалённая молния = малор. *блисковия*, которой приписывают влияние на созревание нив и которую поэтому называют хлебозоркою (глагол “зреть, со-зреть” указывает на мысль, что поспевающие хлеба, окрашиваясь в жёлтый, золотистый цвет, через

то самое уподобляются солнечному блеску; *зрелый* — собственно “светлый, блестящий”); *зорить* — о молнии: сверкать и помогать вызреванию нив; *зорить* — прочищать, прояснять, например, зорить масло — дать ему отстояться, очиститься (*ззорить* — зажечь, засветить свечу, *зарный* (свето-зарный) — горячий, страстный, *зарев* — отражение пламени, *зорко* (вятск.) — ясно: *дозор* — присмотр и *дозоры* (перм.) — зарница. Слово “зрак”, означающее у нас глаз, у сербов значит “солнечный луч”, подобно тому, как у немцев *stern* — и звезда, и зрачок глаза. В краледворской рукописи: “zira (светит) jassne slunecko”; лит. *zereti* “блестеть, сиять”» [Афанасьев, 2002, с. 157—158].

Догмы солярно-метеорологической школы не выдержали критики по множеству позиций. Так, например, в настоящее время общеизвестно, что солярные божества вовсе не доминируют в мифах палеонародов. Наиболее серьезные аргументы против солярно-метеорологических догм могут быть получены, если воспользоваться методом, который широко использовали создатели мифологической школы. Этим методом являлись этимологические изыскания. Этимологические изыскания позволяют не только критически рассмотреть догматы солярно-метеорологической школы, но и пролить свет на природу солнечных и лунных божеств, а также выявить причины, которые привели к широкому распространению астрального кода в мифологических системах. Эти исследования показывают, что искать первые светила вне человека нет оснований. Именно отход от антропоцентризма, характерного для мифологического сознания, не позволил мифологической школе разобраться в природе мифических светил. Этимологические изыскания привели А. Афанасьева к выводу, что слова *гореть* и *жрать* «филологически тождественны» [Афанасьев, 2002, с. 79]. Он отмечает, что «нередко сол-

нце в народных преданиях представляется готовым пожрать тех сказочных странников, которые приходят к нему с вопросами. Вот почему возникли клятвы, призывающие на голову виновного или супротивника карающую силу солнца: галицкая — “солнце-б ты побил!”» [Там же. С. 79]. Изначально пожирать могли не только гелиосы, но и глаза, очи, которые зачастую символизировали солнце. Следует заметить, что солнцу традиционно приписывается множество жизненно важных функций. Чтобы разобраться в причинах этого, рассмотрим два ряда лексем:

глядеть — глодать, гладить,
глаз — глас,
озираться — ожираться,
прозорливый — прожорливый,
повидать — поведать,
веки — вякать, вещать,
почивать — потчевать и т.д.

Эти ряды позволяют предположить, что орган зрения изначально был универсальным органом, способным глодать, гладить, вещать. Таким универсальным органом является наша пясть. Её пальцы (палы), способные уплетать, оплетать, гладить, глодать всё, что подвернётся под руку. Изобразив с помощью пальцев zero (нуль), легко узреть, что наша пясть (пасть) может не только плюнуть (пухнуть), но и ожираться, озираться. Есть все основания считать, что *очи*, *очки*, *соло* изначально ассоциировались с кольцами из пальцев и лежат у истоков количественных представлений, пламенной речи, а веки были единицами счёта. Именно с нашими пальцами (палами) связаны исходные представления об агонии, всепожирающем пламени (лат. *palma* «ладонь», «кисть»), огненных колёсах, циклах, одноглазых циклопах, огнедышащих змеях и других исторгающих пламя существах (суставах).

Наши пальцы (палы), соло, пясти породили представления о Солнце-пасте, небе-пасте (в латинском языке *palatum*, *palatus* «нёбо», «уста», «свод»). Рассматривая ногти на пальцах (естественных единицах) можно обнаружить астральные символы (нимбы, лунки). Есть все основания полагать, что наши единицы, наши соло на очке породили представления о солнышке, которое может пребольно щёлкать, наносить солнечные удары. Наши пальцы с лунками на ногтях породили также первые представления о лунных божествах, о рогатых силах, сатирах (штырях).

В разных частях ойкумены зафиксированы мифы, легенды, сказки, в которых говорится о том, что изначально было 10 солнц, 10 лун. Известна, например, китайская легенда, которая называется «Десять солнц». Вот её краткое изложение. В незапамятные времена далеко-далеко на севере страны *Хэйчи* расстилалась пустынная равнина. Росло на равнине лишь одно громадное дерево с двумя стволами. Это было волшебное дерево — фушань. Жили на этом дереве десять братьев солнц-птиц. Они были сыновьями бога богов *Ди Цзюня*, правившего всеми божествами.

Десять солнц-птиц как-то, разыгравшись, взлетели все вместе на небо. А если от одного солнца порой некуда деться — так оно печёт, то, что же ожидало теперь землю! Погибли посевы, сгорели деревья и травы, высохли реки и озёра, всё живое начало вымирать. Вместе с этими солнцами появились и страшные чудовища, которые начали пожирать людей.

Видя страдания своих подданных, справедливейший император Яо обратился к *Ди Цзюню*. Бог богов сам не знал, как унять своих разыгравшихся детей — солнц. Посоветовавшись со своей супругой *Си Хэ*, он решил послать на землю храброго и умного *Хоу И*, славившегося среди богов своим необычайным искусством стрельбы из лука. Хоу И, захватив свой

волшебный красный лук и белый колчан, полный стрел с оперением из хвоста птицы-феникса, спустился на землю.

Как раз наступило время обеда, и все десять солнц парили в самом зените, и на земле стояла жара, как в пламени печи. *Хоу И*, заслонившись ладонью, посмотрел на небо, ни слова не говоря, вытащил из колчана стрелу, наложив её на тетиву своего волшебного лука, и выстрелил. Небо побагровело, и поднялась буря с дождём и грозой. Быстро всё стихло, и люди увидели» лежит у их ног солнце-птица. Одна за другой падали на землю золотые птицы, сбитые искусным стрелком. На земле стало прохладнее, и уже не так слепил свет, наконец, осталось одно солнце. [КЛ, 1958, с. 57-61].

Обращение к жизненным реалиям, к нашей конституции, к нашему микрокосму, к естественной матрице позволяет без труда обнаружить у человека дерево с двумя стволами (руки), а также рассмотреть на его ветвях десять солнечных братьев. Наши пясти (пасты) позволяют также обнаружить небеса, на которые слетались 10 солнц. В основе этой легенды лежит чисто диагностическая практика, в ходе которой целитель (врачеватель) стремится выделить один единственный указующий перст пациента, который демонстрирует больной орган, эпицентр боли и т. д. Со временем эта легенда была переосмыслена и использована для объяснения удивительного феномена: наличия в макрокосме всего одного солнца.

Диагностика осуществляется пальцами целителей, которые были первыми стрелками. Нет ничего удивительного в том, что в качестве стрелка, подбивающего лишние солнца, в мифологии монголов и ойротов выступает *Эрхий-мерген* («стрелок Большой палец») [МНМ, 1992, с. 669]. Есть все основания полагать, что пальцы (палы), а также диагностическая практика породили и образ опального стрелка, охотяще-

гося за жар-птицей, похищающего у неё перо. В русской сказке «Жар-птица и Василиса-царевна» жар-птица символизирует горе. «В некотором царстве, за тридевять земель — в тридесятом государстве жил-был сильный, могучий царь. У того царя был стрелец-молодец, а у стрельца-молодца конь богатырский. Раз поехал стрелец на своём богатырском коне в лес поохотиться: едет дорогою, едет широкою — и наехал на золотое перо жар-птицы: как огонь перо светится! Говорит ему богатырский конь: “Не бери золотого пера; возмёшь — горе узнаешь!” И раздумался добрый молодец — поднять перо али нет? Коли поднять да царю поднести, ведь он щедро наградит; а царская милость кому не дорога?

Не послушался стрелец своего коня, поднял перо жар-птицы, привёз и подносит царю в дар. “Спасибо! — говорит царь. — Да уж коли ты достал перо жар-птицы, то достань мне и самую птицу; а не достанешь — мой меч, твоя голова с плеч!” Стрелец залился горькими слезами и пошёл к своему богатырскому коню. “О чём плачешь, хозяин?” — “Царь приказал жар-птицу добыть”. — “Я же тебе говорил: не бери пера, горе узнаешь!”» [Аф. № 169].

Аполлон, расстрелявший из лука сыновей Ниобы, принадлежит к подобной категории лучников-целителей. Это придаёт этому образу весьма противоречивые черты. С одной стороны, он светлое, солнечное лучистое божество, его эпитеты *Пеан* или *Пеон* («разрешитель болезней»), Простат («заступник»), *Акесий* («целитель»). С другой стороны он прорицатель. Аполлону-прорицателю приписывается основание святилищ в Малой Азии — в Кларосе, Дидимах, Колофоне, Кумах [Страбон, 1994, XVI, 1, 5]. Его прорицания далеко не всегда оптимистичны, а зачастую несут смерть людям. По вполне объяснимым причинам это солнечное божество издревле связывалось с растительным миром. Он — *Дафний*,

т.е. лавровый, «прорицающий из лавра», «любящий лавровое дерево» *Дафну*. Вспомнив, что в китайской легенде дерево, на котором обитали солнечные божества, имело два ствола, а также тот факт, что мы чисто рефлекторно давим больное место руками, легко объяснить природу Дафния и Дафны.

«The golden Bough» — название книги «Золотая ветвь» Дж. Фрезера на английском языке. В написании слова *Bogh* — «ветвь» до сих пор просматривается связь с богом. Следует заметить, что в древне немецком *biog* «сустав» [Семереньи, 1970, с. 48]. Золотые руки традиционно приписывают мастерам своего дела, поэтому наши руки позволяют обнаружить не только золотую кисть, золотую ветвь, но и весьма архаичное божество, обитающее в пламенном кусте, неопалимой купине.

Чтобы приобщиться к божественной мудрости, скандинавский бог Один добровольно подвешивается на мировом древе Иггдрасиль.

Дж. Фрезера очень мистифицировал загадочный жрец, бродивший вокруг загадочного куста целый год и который погибал после того, как на этом кусте обламывали ветку. Он писал: «Следует ответить на два вопроса: во-первых, почему жрец Дианы Немийской, Царь Леса, должен был убивать своего предшественника? Во-вторых, почему перед этим он должен был сорвать с дерева ветвь, которая, по общему мнению древних, была не чем иным, как Золотой ветвью Виргилия» [Фрезер 1983, с. 17]. Наша кисть позволяет реконструировать и загадочный куст, и загадочного жреца, который в течение года бродит возле этого куста, и загадочную ветвь, причём реконструировать с математической строгостью. Связь подобного рода сюжетов со счётом на пальцах, обусловленным годовым циклом, особенно ярко отражена в татарской сказке «Шурале», поэтому имеет смысл привести её

полностью. «В незапамятные времена жил-был один дровосек. Пошёл он как-то в лес за дровами и встретил самого Шурале — лешего. На лбу у шурале рог торчит, а пальцами он так и шевелит, так и шевелит.

— Как тебя зовут? — спрашивает Шурале у дровосека. А сам знай себе хохочет.

— Как зовут? Балтыр — вот как зовут, — отвечает дровосек. Ведь не знает Шурале, что “Балтыр” означает “прошлый год”.

— А знаешь, Балтыр, давай пощекочимся, — предложил Шурале.

— Что ж, давай. Только вот мне чурбан этот расколоть сначала надо.

Размахнувшись дровосек топором, ударил — чурбан-то и треснул.

— А ну, помогай, — говорит дровосек Шурале. — Держи, чтобы трещина не закрылась. Глубже. Глубже суй пальцы. А я сейчас с другой стороны попробую ударить.

Вытащил дровосек топор, а пальцы-то у Шурале и прищемило. А дровосек тем временем схватил топор и — бежать из леса. А Шурале ему вслед кричит:

— Ой, пальцы мои! Ой, помогите!

Сбежались к нему другие шурале.

— Пальцы Балтыр прищемил! Ой, пальцы мои!

— Что, что?

— Пальцы, говорю. Балтыр прищемил пальцы.

Тут ему на это и говорят:

— А что же ты в прошлом году не кричал? Разве теперь найдёшь, кто тебе прищемил?

А Шурале от боли и сказать толком ничего не может. Так и ходит с чурбаном на плече и кричит:

— Ой, пальцы! Ой! Прищемил их злой Балтыр!...» [ТНТ, с. 57–58]. Не трудно догадаться, что в качестве Царя Леса в

этой сказке выступает леший — Шурале, а прищемивший ему пальцы Балтыр является не только прошлым, но и будущим годом, который через год вновь станет Балтыром — «старым годом».

Татарская сказка про *Балтыра* способна пролить свет и на судьбу злосчастного скандинавского бога *Бальдра*. Миф о Бальдре известен по «Прорицанию вёльвы» («Старшая Эдда»), по стихотворению эддического стиля «Сны Бальдера», включённому как дополнительная песнь в «Старшую Эдду», а также по «Младшей Эдде», где имеется прозаический рассказ о Бальдре. Этот бог служил в качестве мишени, на которую другие божества обрушивали своё смертоносное оружие. При этом Бальдр оставался невредимым. Такое бывает при счёте на пальцах, когда наши палицы поочерёдно ударяют большой палец. Смерть Бальдра наступила после того, как слепой бог *Хёд* ударил его веткой-прутом из омелы. Миф о смерти Бальдра является своеобразным предисловием к скандинавскому эсхатологическому циклу — смерть его служит как бы предвестием гибели богов и всего мира. В новом мире, который наступает после гибели старого, Бальдер возражается и примиряется со своим убийцей *Хёдом*. Слепота *Хёда* вполне очевидна. Чтобы обзавестись очами или очками (приступить к счёту), он должен покончить с предшественником. Этимологически связать *Хёда* с ходом, годом не составляет проблему.

То, что у истоков обряда с загадочным кустом лежит образ Дианы, привезённый в связке веток [*Фрэзер, 1983, с. 10*], также вполне очевидно. *Диана* (*Diana*) в римской мифологии — богиня растительности, олицетворение луны. Обнаружить лунное божество (лунки) на кончиках наших кистей отнюдь не проблема. Кроме того, имя Дианы может обозначать двухгодичный цикл, который может демонстриро-

ваться последовательным подсчётом сезонов, месяцев на двух руках, в ходе которого и возникают образы ломаемых веток, смеяющих друг друга жрецов, прошлого и наступившего года.

Наши соло, солнечные божества, расположенные на пальцах (палах), должны были породить представления о солнечных плодах. *В.В. Иванов* в статье «Птицы» отмечает: «Связь золота, райского сада и его плодов с солнцем характерна также для солярных мифов» [Иванов, 1992, с. 461]. Таким образом, золотая ветвь позволяет нам познакомиться с райским садом, в котором мы изначально обитаем.

Выделить макрокосмический астральный объект, описать его структуру, его движение или его элемент без знаковой системы невозможно. Самый элементарный способ заключается в поимке (проецировании) этого объекта в нашу естественную координатную сеть или кольцо из пальцев (коло, соло) и т.д. Именно таким образом было обозначено макрокосмическое светило — солнце. Перемещая координатную систему или кольцо из пальцев, мы можем демонстрировать поведение макрокосмического объекта на небосводе, а также его движение под землёй. Многочисленные мифы повествуют о том, как впервые были описаны объекты макрокосма посредством микрокосма, естественной координатной системы.

Издревле было установлено, что Солнце движется по небосводу отнюдь не произвольно. Его движение строго предопределено, и мифы повествуют о том, как был установлен этот порядок. *Э.К. Крапп* в своей книге «Легенды и предания о Солнце, Луне, звёздах и планетах» пишет, что в основе полинезийского мифа о ловце Солнца лежит поверье о том, что некогда полубог сумел поймать Солнце в свою сеть и побудить его двигаться по определённому маршруту. В раз-

новидности этого мифа, рассказываемой на атолле Манихики, примерно в 650 милях к северо-востоку от Самоа, «верёвки, сплетённые Мауи, перегорали каждый раз, когда он пытался поймать восходящее Солнце. Зато когда он сплёл новые верёвки из волос своей сестры, дело пошло на лад. Он поместил петлю над отверстием, через которое восходило солнце, и поймал его за шею, когда оно появилось на горизонте. После того как солнце согласилось замедлить свой бег, Мауи отпустил его, но отказался снять верёвки. Это лучи света, которые до сих пор свисают с Солнца. Их можно видеть на рассвете и на закате. Утром Мауи вытягивает солнце из подземного мира, а вечером бережно опускает его в низ» [Крапп, 2000, с. 95].

Крапп также сообщает, что индейцы племени кахто, живущие в округе Мендисино в северной Калифорнии, верят, что солнце изначально было опутано и стало на путь истинный с помощью Койота. Именно Койот с помощью мышей освободил Солнце из подземной темницы, и вывел его на правильный путь, держась за обрывки ремней, которыми оно было опутано. В мифе повествуется о том, как «отряд спасателей направился прямо к дому Солнца. Койот рассказал мышам, что оно лежит внутри, накрытое одеялом и крепко связанное ремнями. Мыши должны были перегрызть путы. Придётся подождать, пока другие обитатели дома заснут, но как только оковы будут сняты, Койот схватит солнце и убежит вместе с ним. При этом важно оставить обрывки ремней на Солнце: они понадобятся Койоту, чтобы унести горячий шар.

Затем Койот приблизился к солнечной темнице. Старуха открыла дверь, и наш обманщик прикинулся путником, которому не нужна еда — лишь бы пустили переночевать. Женщина согласилась и дала ему одеяло. Койот

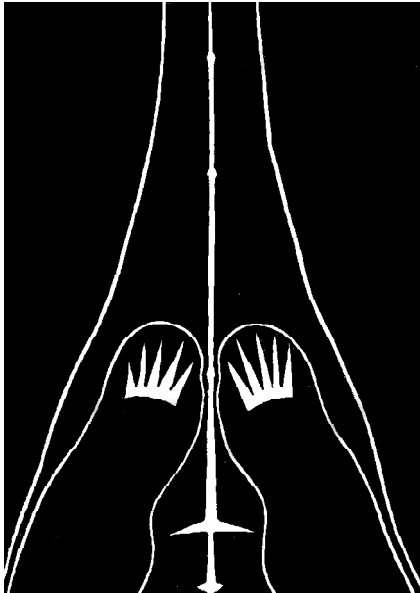


Рис. 25. Святогор

закутал голову одеялом и запел колыбельную песенку. Старуха сразу заснула, и мыши приступили к работе. Когда они закончили, Койот выбежал из дома, таща за собой Солнце на буксире» [Там же. С. 96].

Очень часто Солнце оказывается посаженным в ящик, сундук. Так, например, в исполине Святогоре, которого не держала земля, совсем не сложно узнать дневное светило, которое регулярно проваливается под землю. По вполне понятным

причинам Святогор был заключён в гроб (рис. 25). Об этом свидетельствует былина «Погребение Святогора». В былине говорится:

Ехали они тут, Святогор и Илья, куда ли, бог знает.
Едут, едут, глядят — на гроб наехали.
Стоит гроб большой, никому не в пору.
Пустой стоит. Святогор говорит Ильи:
— Ну, попробуй, ложись, не на тебя ли рублен?
Илья послушался, лёг —
Ровно малый ребёнок в гробу.
Не по нём гроб-то строен.
А Святогор лег — в самый раз ему.
Ну, попробовал, вставать хочет.
И не выйти ему из гроба-то: крышка нахлопнулась.
[Былины, 1986, с. 49 — 50].

Не случайно и Осирис оказался в ящике (гробу), который изготовил его коварный братец Сет. Наш микрокосм, наша естественная координатная система позволяет вычленить соответствующие оси Ра (Усира, Осири-са), продемонстрировать их движение под землёй и над землёй. Эти оси, прорастая из-под земли, образуют целое поле всходов (рис. 23).

А.Н. Афанасьев в своей книге «Мифы, поверья и суеверия славян» отмечает, что «сербы называют Богородицу Огненная Мария...». Основанием подобного рода воззрений он видит «во-первых, сближение языческого мифа о возжении Перуном солнца, вновь нарождающегося при зимнем повороте, с рождением “праведного солнца” Христа от Пресвятой Девы Марии, с этим священным событием, празднуемым 25 декабря; во-вторых, христианское представление Богородицы Неопалимой купиной» [Афанасьев, 2002, с. 469]. Отождествление Богородицы с растением, с огненным кустом, должно побудить исследователей обратить внимание на нашу золотую ветвь, на нашу кисть, увешенную нимбами, нимфами, живыми огненными божествами. Сближение Богородицы с растением побуждает вспомнить о тотемах-растениях.

Крест, на котором был распят *Христос*, нередко соотносят с мировым древом (рис. 26). Для исследователей не сек-

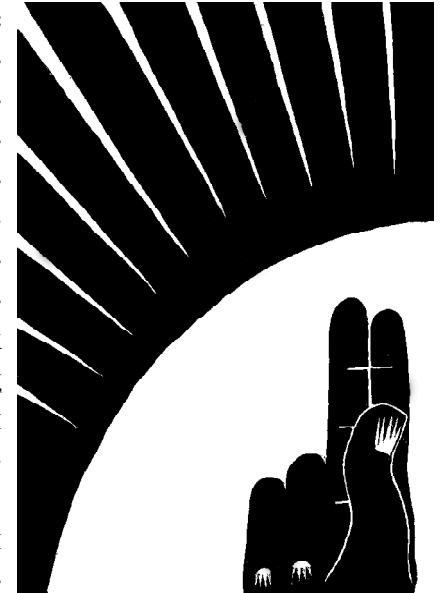


Рис. 26. У каждого свой крест

рет, что висение на дереве Одина, гибель на дереве Аттиса, распятие Христа относятся к одной мифологеме. Таким образом, наши кисти, наши первопредки, наша золотая ветвь, а вовсе не омела способна пролить свет на природу подвешенных божеств, а также на природу солярных мифов, которые сложились на основе естественной приборной техники, естественных математических предсталений.

Роль наших солнечных божеств, наших просветителей, наших спасителей, которые обитают на нашей неопалимой купине, на наших пальцах, в развитии мыслительных способностей человечества трудно переоценить. Все великие математики приобщались к счёту, к логике на пальцах.

IV.6. Природа мифических животных, тотемизма и оборотничества и их роль в знаковом и воспитательном процессах

Глубоко архаичны сюжеты о происхождении животных от людей или о животных предках человека. *Л.Я. Штернберг* в своей книге «Первобытная религия в свете этнографии» пишет: «Теротеизм (поклонение животным, зоолатрия) — некогда универсальная форма религиозного мышления, сохранившаяся до настоящего времени у всех диких и варварских племён и даже у некоторых более или менее культурных народов (браминистическая Индия, Египет). Свидетельствами всеобщего господства культа животных служат религиозные и поэтические памятники всех исторических народов, начиная с гимнов Вед, Авесты, храмов и мумий Египта, историков и поэтов Греции и Рима, эпоса германских, романских и славянских народов и кончая современным фольклором европейских масс. Самый богатый следами теротеизма эпос — славянский, в особенности русский» [Штернберг, 1936, с. 191].

Мифические животные могут выступать в качестве тотемных предков, героев, божеств, демиургов, триксеров, ездовых животных богов т. д. Мифическое животное может выступать типологически в чистом виде, однако зачастую оно является человеческим предком и божеством, культурным героем и триксером. Так, например, тотемический культурный герой бушменов Цагн, совмещающий в себе тип предка, небесного громового божества, трактуется в то же время как типичный мифологический триксер. Ворон у ительменов демиург, культурный герой, создатель рельефа местности и самой земли, изобретатель одежды, лодки и т. д. Это не мешает им рассматривать Ворона в качестве триксера.

Мифические животные, как и сказочные, могут трансформироваться в человека, принимать облик других животных, становиться растениями, предметами. Мифические животные могут проникать в тела друг друга и обитать там. Как и сказочные животные, они могут проглатывать, прятать, добывать светила, проникать в другие миры, вселенные и т. д. *В.Г. Богораз* в своих «Материалах по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в колымском округе» свидетельствует, что в чукотском мифе Ворон проникает в другую вселенную и похищает у злого духа (келе) мячи — солнце, луну, звёзды [Богораз, 1900, № 51].

Особенностью мифических, как и сказочных зверей является то, что они могут заверять, общаться между собой и с людьми, поскольку обладают особым языком, постигнув который герой становился необычайно мудрым и проницательным. Он мог вылечить любую болезнь, найти клад и т. д. По поводу природы баснословных животных, наделённых всеми атрибутами человека, включая речь, у исследований у исследователей отсутствует единство взглядов.

Так, например, *Е.М. Мелетинский* в своей книге «Палеоазиатский мифологический эпос» пишет: «...нам представляется, что мифы о Вороне — культурном герое и трикстере в известной мере опирается на простейшие мифологические преобразования зоологических свойств ворона» [Мелетинский, 1979, с. 196-197]. *В.Н. Топоров* также допускает, что прообразом мифических, сказочных существ послужили окружающие человека животные [Топоров, 1991, с. 440].

Облик и поведение зооморфных мифических и сказочных персонажей никак не могут рассматриваться в качестве отражения жителей леса. В этой связи получило широкое распространение мнение, что мифические, сказочные животные — это надуманные, условные фигуры.

В трудах английской этнографической школы, посвящённых архаичным мифам о животных широко использовался термин «тотемизм», изучению которого посвящены капитальные труды *Дж. Фрезера*. Мир тотемических предков поражает своим динамизмом, своими чудесными превращениями. В этом мире легко возникают и легко превращаются, во что угодно, животные, люди, предметы, планеты, светила и т. д. При всей кажущейся произвольности и причудливости этих превращений, которые *Л. Леви-Брюль* называл «партиципациями», они вовсе не случайны.

Попытки отразить природу тотемистических учений имеют давнюю историю. Среди работ, посвящённых проблеме тотемизма, следует отметить, прежде всего, фундаментальные труды *Дж. Фрезера*, *Э. Дюркгейма* и других исследователей. К настоящему времени предложены десятки учений о тотемизме. С обзорами этих учений можно познакомиться, например, по книгам *Д.Е. Хайтун* «Тотемизм. Его сущность и происхождение» [1958, с. 108-142],

С.А. Токарева «Ранние формы религии» [1990, с. 51-60, 564-576].

После работ *К. Леви-Строса* получила широкое распространение трактовка мифических животных как символического кода для классификации социальных и природных явлений. При этом *К. Леви-Строс* и его последователи полностью игнорируют исходную знаковую систему, которая сыграла решающую роль в процессе формирования символического кода.

Подлинные тотемы являются существами, которые являются одновременно и людьми, и животными (растениями), оказываются то людьми, то животными (растениями), соединяют в себе черты человека и животного (растения), являются полулюдьми — полуживотными. Иногда в качестве тотемов вступают предметы, которые, впрочем, обладают человеческими свойствами, могут перемещаться, говорить.

В тотемических мифах обычно рассказывается о странствиях мифических предков и их превращении в тот или иной географический объект (скалу, водоём, ущелье и т.д.) или предмет. Подобными способностями обладают и сказочные персонажи.

Выражая широко распространённое мнение, *С.А. Токарев* в статье «Умиравший и воскресающий зверь» пишет, что «в основе тотемических мифов лежат представления о фантастическом сверхъестественном родстве между определённой группой людей (родом или др.) и т. н. тотемами (на языке северо-американских индейцев племени оджибве, букв. — “его род”) — видами животных и растений (реже — явлениями природы или неодушевлёнными предметами)» [Токарев, 1992, с. 552].

Дж. Фрезер в своём многотомном труде «Тотемизм и экзогамия», характеризуя отношение человека к своему тотему,

писал: «Он рассматривает животных и растения или любые объекты, являющиеся тотемом, как своих друзей и родственников, отцов, братьев и т. п.» [Frazer, 1914, IV, p. 3]. *Фрэзер* также подчёркивает, что приверженец тотемизма роднит себя с тотемом отнюдь не формально, а «ставит их на равную ногу с собой и своими товарищами — членами того же тотемистического клана. Он, в сущности, рассматривает их как равню, как существа той же породы, что и он, и его человеческие родственники по клану. Короче, так далеко, как вообще возможно, он идентифицирует себя и своих родственников с тотемом. Соответственно, если тотем есть вид животных, он смотрит на себя и своих родичей, как на животных того же вида, с другой стороны, он рассматривает животное как человека, принадлежащего к их роду» [Там же. Р. 3–4].

Во времена альчеринга (мифическая эпоха) жили предки, которые по представлениям центральноавстралийского племени аранда, были так тесно связаны с животными или растениями, наименование которых носят тотемистические группы арунта, что человек времени альчеринга, принадлежащего к клану кенгуру, можно называть как человеком-кенгуру, так и кенгуру-человеком.

Каким образом люди стали отождествлять себя с животными определённого вида? Пытаясь ответить на этот вопрос, исследователи традиционно приходят к выводу о формальном, иллюзорном характере этой связи. Эта связь оказывается основанной либо на простом подобии или на вере. Так, ещё *Робертсон Смит* (1884) в «Лекциях по религии семитов» отстаивал мысль о том, что тотемическое животное — это священное животное клана, кровь которого символизирует единство клана, единение его со своим Богом; ритуальное умерщвление и поедание тотемического животного — этот прототип всякого жертвоприношения —

есть не что иное, как заключение “кровавого союза” клана с его богом [Robertson Smith, 1907, p. 138, 285, 312–314]. Интересно, какая кровь протекала в растениях и предметах, которые также фигурируют в качестве тотемов, божеств?

Ф.Б. Йевонс в своём «Введении в историю религий» полагал, что члены примитивных обществ, входящие в различные группы, верят, что все живые существа и растения «организованы так же, как и единственное известное ему общество, а именно: та форма человеческого общества, в котором он сам родился». Всё это и породило тотемную идею кровного родства между человеком и животным или растениями [Jevons, 1902, p. 99–100]. Формальное решение проблемы тотемизма предложено также в работах *Дюркгейма*, который видел в тотемизме первоначальную форму всякой вообще религии. По его мнению, тотем — это элементарная форма божества — есть символ первобытного клана, в его лице клан чтит самого себя. В «Элементарные формы религиозных взглядов» он писал: «Бог клана, тотемический принцип, не может быть не чем иным, как самим кланом, но гипостазированным и представленным в изображениях под чувственными видами растения и животного, служащего тотемом» [Durkheim, 1912, p. 294–295]. Смысл придавать членам клана животные или растительные образы остаётся загадочным.

Взгляд на тотемизм как на иллюзорную форму осознания общности членов первобытного коллектива получил широкое распространение. Его придерживались *Э. Дюркгейм* [Durkheim, 1912, p. 143, 158–159], *Р. Брифффо* [Briffault, 1927, II, p. 477–490], *А.М. Золотарёв* [1934, с. 8–10], *С.П. Толстов* [1935, с. 46] и др. При этом неизбежно возникала проблема нахождения истоков этих иллюзий.

Вопрос о причинах, которые побуждали создателей мифов выбирать то или иное животное на роль главного героя

до сих пор представляет для исследователей серьёзную проблему. *К. Леви-Строс*, например, в своей книге «Структурная антропология» так попытался объяснить, почему у палеоазиатов таким героем стал Ворон, а у североамериканских индейцев — Койот. По его мнению, мифы являются продуктом первобытных софистов, которые пытались посредством умозрительных построений смягчить антиномии, связанные с человеческим существованием. Ворон смягчает одну из главных антиномий — антиномию жизни и смерти. Он ест падаль — и это компромисс между травоядными и хищниками (метафора жизни и смерти). [Леви-Строс, 1983, с. 201–202]. Здесь мы видим типичную попытку соотнести мифическое существо с лесным зверем или птицей, что отнюдь не способствует раскрытию истоков звериного кода, порождённого зверской болью, напастями, демонстрировать которые мы учимся в самом раннем детстве посредством пастей (пастей).

В.Н. Топоров разделяет взгляды *К. Леви-Строса* на природу мифических животных. В статье «Животные» он пишет: «В мифологическом сознании животные выступают как один из вариантов мифологического кода (наряду с растительным, пищевым, химическим, цветовым и т.п.), на основе которого могут составляться целые сообщения, в частности мифы или мифологизированные животные сказки» [Топоров, 1991, с. 440]. Как и *Леви-Строс*, он соотносит мифические персонажи с существами, в которых нет ничего мифического, сказочного, знакового.

С.П. Толстов считает, что становление тотемизма относится к дородовой эпохе. В книге «Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен» он полагает, что в основе тотемизма лежит «чувство связи с некоторым видом (или видами) животных и растений, сформировавшееся под воздей-

ствием материального производства» [Толстов, 1931, с. 31]. *Ю.И. Семёнов* в книге «Как возникло человечество» также утверждает, что «жизнь каждого первобытного коллектива и тем самым всех его членов оказалась тесно связанной с животными, принадлежащими к одному определённом виду. Охота на животных данного вида была главным источником пищи для людей данного коллектива, главным источником благ. От неё зависело существование данного этого сообщества. От успеха охоты на животных данного вида зависела судьба коллектива и всех его членов. Эта объективно существовавшая связь определённого человеческого коллектива с определённым видом животных не могла не быть осознана первобытным человеком.

Форму осознания этой связи дал сам процесс практической деятельности, в ходе которого у пралюдей постепенно вырабатывалось убеждение в том, что между ними и животными вида, являющегося главным объектом охоты, нет существенной разницы, что животные данного вида являются людьми, но лишь в другой “одежде”, что они сами могут перевоплощаться в животных данного вида, а последние могут превращаться в людей, подобных тем, что входит в состав их коллектива» [Семёнов, 1966, с. 331]. *Семёнов* всерьёз полагает, что «мясо животных вида, являющегося главным объектом охоты данного коллектива, было основным видом пищи его членов. Это не могло не привести к убеждению, что у всех членов коллектива и всех животных данного вида одна плоть и одна кровь, что все они существа одного «мяса», одной породы. Интересно, какую кровь, какое мясо могли обнаружить члены коллектива у растений, предметов, которые мифологическое сознание склонно также рассматривать в качестве тотемных предков. Следует также отметить, что зачастую тотемные животные (вороны, волки, змеи и т.д.),

как и растения (берёзы, сосны и т.д.) не имеют промысловой значимости и не употребляются в пищу.

Допускалось [Зеленин, 1935], что суеверия, связанные с тотемизмом, порождены страхом перед хищниками. С.Ф. Токарев пишет по этому поводу в «Ранних формах религии» следующее: «Такое мнение, конечно, ошибочно: ведь в Австралии, например, где тотемизм особенно развит, большинство тотемов не представляет никакой опасности для человека, являясь мелкими животными, птицами, насекомыми и даже растениями. Древнейшие тотемы — тотемы племенных половин — большей частью являются безобидными птицами» [Токарев, 1990, с. 572]. Таким образом, нет оснований связывать истоки тотемизма с охотничьей практикой.

Следует ещё раз отметить, что тотемистические предки рассматриваются в мифах как существа принципиально отличные от ныне существующих животных. Они являются одновременно и людьми, и животными (растениями, предметами). Тотемических предков, тотемических животных нельзя соотносить с современными животными и по другим причинам. Так, например, у большинства современных племён тотем табуирован. Всё это побудило целый ряд исследователей выказать принципиально иной взгляд на истоки тотемизма. Эта точка зрения наиболее детально развита в работе Д.Е. Хайтун «Проблема тотемизма в освещении современной наукой», в которой развивается мысль о том, что наиболее архаичным в тотемизме, его идейным ядром является «вера в происхождение от предков — фантастических существ — полулюдей, полуживотных, полурастений или объектов неодушевлённой природы, или растений одновременно, обладающих способностью реинкарнации» [Хайтун, 1957, с. 11]. Природа этого ядра, этой веры не менее загадочны, чем тотемизм.

Обращение к жизненным проблемам, к медицинской семиотике позволяет понять не только природу тотемизма, оборотничества, но и природу реинкарнации. Наши руки чисто рефлекторно или вполне сознательно переставляются и накладываются на эпицентр смертельной боли, поэтому, например, в русском языке слова *переставиться*, *наложить на себя руки* означают смерть. Наложение рук (греч. *cheir*, санскр. *кара*), маска смерти могли породить представление о божьей каре, реинкарнации, оборотничестве.

Принципиальной разницы между живыми существами, порождёнными нашими суставами, и растениями не было. Так, например, отклоняя на ладони мизинец, легко продемонстрировать не только сучок, но и сучку.

Тотемным существам (независимо от их вида) изначально была свойственна кровожадность, причём особой экстаз вызывает у них человеческая кровь. Наши предтечи, наши патеры, наши птеродактили до сих пор слетаются на кровавую течь чисто рефлекторно. Такая же особенность была присуща и древним божествам. Это породило кровавые жертвоприношения. Только со временем звероподобные предки, звероподобные божества утрачивают свою кровожадность, а кровавые человеческие жертвоприношения замещаются более гуманными способами задабривания. Всё это является надёжным свидетельством того, что представления о первопредках, звероподобных божествах возникли в ходе травматизма, захвата кровоточащей раны руками и использованы в качестве знаковой системы, которую мы осваиваем на самой ранней стадии социогенеза, обучаясь сетовать, жаловаться, демонстрировать горести.

Наши пальцы (палы) способны уплетать (оплетать) друг друга. Когда наши пальцы (пасти) слетаются на раны, то одна палец обычно захватывает другую. Это проливает свет на

причины, которые побуждали тотемных существ поедать себе подобных.

Наши естественные единицы приспособлены для захвата еды, но переваривать её они не могут. Пясть, поглощённая другой пястью, остаётся живой. Нет ничего удивительного, что Аид, его братья и сёстры пребывали в чреве своего патера (пятерни) невредимыми. Существует огромное количество сказок, в которых звери, чудовища, людоеды поглощают других существ, причём последним удаётся благополучно выбраться своего заключения абсолютно невредимыми.

Притворство привело к тому, что освобождение страдальцев от звероподобных образов, колдовских чар, поглотителей зачастую происходит с помощью маленького или малолетнего героя, представителя нового поколения богов и т.д. С подобного рода поглощениями и освобождениями от поглотителей мы сталкиваемся в самом раннем детстве в ходе знакомства со сказочной действительностью.

Расправа с отцом-зверем и освобождение матери является нашим первым героическим подвигом. В Западной Европе обрывочно сохранились тёмные генеалогические легенды о происхождении некоторых родов от медведя и его сына-героя. Наиболее яркий пример — сообщение *Саксона Грамматика*, очень популярное в средневековой литературе, о происхождении датских королей от медведя, похитившего женщину [Fabre, 1970, 51-67].

С.М. Едсман в своей «Истории о медвежьей жене в северных традициях» свидетельствует, что аналогичное предание имели и финские саамы, выведившие весь свой этнос от брака девушки и медведя [Edsman, 1956, p. 49]. Основная схема этого сюжета присуща как сказкам, так и мифам аборигенов Сибири и Северной Америки — только в роли «чудесного супруга» выступают, как и в Сибири, и в Северной Аме-

рике, другие священные животные и птицы: у перуанских индейцев — кондор, пума, ягуар, у индейцев сельвы — тапир, у огнеземельцев — морской лев [Guyot, 1968, p. 118-121; Wibert, 1975, p. 129-136; Marote Best, 1957-1958, p. 150-151].

Притворяться, обучать врачебному мастерству, диагностике могли не только матери. Умение врачевать традиционно было прерогативой женского пола, поэтому все представительницы женского пола с детства учились профессионально гадать и прекрасно разбирались в сказочных женихах (знаках), женихах-зверях и могли их демонстрировать свои познания младшим, побуждая их расправляться с этими женихами-знаками. В этой связи следует обратить внимание на вариант сказки о браке девушки с медведем, популярный на Аляске, записанный канадским антропологом *Катариной Мак-Клеллан* [Mc Clellan, 1970, № 2]. У разных информаторов она собрала одиннадцать сходных версий этой истории, в которой медведь выступает не только в роли мужа девушки и отца её детей, но и в роли зятя (brother-in-law). Молодой девушке встретился в лесу медведь, который, приняв человеческий облик, увлёк её с собой и сделал своей женой. К весне девушка рождает двух (по другим версиям — трёх) сыновей, всё время тоскует по людям и ждёт случая, чтобы к ним вернуться. Зная, что её братья иногда охотятся в этих местах, она обозначает берлогу, в которой обитает с медведем. По маркированному знаку братья находят её, убивают медведя, а сестру отпускают на свободу. Очевидно, что знаковый характер имела и берлога медведя, да и сам медведь.

Самое интересное в этой истории то, что медведь-человек прекрасно знал о приближении братьев к берлоге и приготовился убить их. Его жене, знавшей медвежьих планы как свои пять пальцев, не составило особого труда убедить его не только отказаться от подобного намерения, но, напротив,

позволить убить себя самого, да ещё и позаботиться о том, чтобы смерть осталась неотомщённой. «Кто будет следить за моими детьми, — вопрошала она медведя, — если ты убьёшь братьев. Ты обязан подумать об этом. Мои братья помогают мне, поэтому помоги и ты им, чтобы их охота всегда была удачной» [Там же. С. 31]. Гризли не устоял перед доводами супруги.

Кушать тотемных существ (суставы рук) не рекомендуется по вполне понятным причинам. Покушаться на тотемы могут только тотемные существа, поскольку их поедание друг другом не несёт отрицательных последствий. В этой связи вполне объяснимы причины, побуждавшие туземцев обрядиться в тотемных существ во время обряда интичума.

Вкладывая одну ладонь в другую, мы удваиваем количество суставов. Нет ничего удивительного в том, что изначально поедание (покрытие) одного тотемного существа другим рассматривалось как брак, как фактор, обеспечивающий умножение, рост поголовья тотемных существ. Этот процесс в превращённой форме и воспроизводился ряжеными во время обряда интичума.

Захват одной пясти другой и последующее выздоровление могли породить миф об умирающем и воскрешающем звере. С.А. Токарев глубоко прав, обращая внимание в «Умирающем и воскресающем звере» на те мифологические мотивы, которые влились в ритуал и миф об умирающем и воскресающем звере. «Таковы: идея оборотничества, смена животного и человеческого облика, невеста в зверином и птичьем образе; брошенный людьми ребёнок, которого спасают и воспитывают звери; тотемические представления о звере-предке; рождение “медвежьего героя” от сожительства женщины с медведем; этот “медвежий герой” совершает богатырские подвиги, выступает как культурный герой» [Токарев, 1992, с. 548].

К сожалению, Токарев не догадывается, что с подобного рода оборотничеством, с воспитателями-зверями мы знакомимся в первые месяцы нашего существования. Про оборотничество, «медвежьих героев» мы узнаём также из детских сказок, причём задолго до нашего знакомства с мифами о первопредках и соответствующими ритуалами, поэтому истоки мифов, повествующих об оборотничестве, зверях-родителях следует искать в сказке, которая никак не связана с охотой.

Есть все основания полагать, что две наших личины (левая и правая) уже в глубокой древности стали моделировать лиц противоположного пола или две брачующиеся группы. Так, например, наши птицы (Ворон и его супруга) могли означать мужскую и женскую половину социума. Животные со временем стали символами различного рода мужских и женских союзов, о которых автор книги «Культовые животные в религиях» З.П. Соколова пишет следующее: «У североамериканских индейцев тайные союзы, или общества, были тесно связаны с родовой или племенной организацией, они выполняли функцию охраны родовых и племенных традиций. У равнинных или степных индейцев (дакота, манданы, омаха и др.) были мужские и женские тайные союзы, называвшиеся по имени животных. У индейцев Дакота, например, было общество людей-бизонов.

У общества были свои святыни, так называемые священные узлы, пляски (пляски коня, бизона и пр.), обряды посвящения. В основе обряда посвящения в члены союза лежала идея смерти и воскресения посвящаемого; считалось, что дух-покровитель в образе животного проглатывал его и затем воскрешал. У Дакота устраивались пляски-мистерии общества в честь разных духов: животных, птиц и деревьев» [Соколова, 1972, с. 120]. Начальные этапы социогенеза, неразрывно связанные с семиозисом, позволяют постигнуть приро-

ду этих духов, природу тотемизма. Материнские пальцы (пальцы) позволяют продемонстрировать первых животных-покровителей, которые глотают нас и выпускают из своего чрева.

Живые руки породили не только первых зверьков, но и язык зверей, знакомство с которым позволяло приобщиться к самым сокровенным тайнам. Звери и звероподобные существа традиционно выступают в качестве наставников, помощников героев. Волки, кони и другие инструкторы общаются с героями на общепонятном языке. Так, например, в греческой мифологии кентавр *Хирон* выделяется мудростью и благожелательностью. Он является воспитателем героев (Тесея, Ясона, Диоскуров). В качестве лекаря он обучал врачеванию Асклепия. «Имя Х. указывает на его искусные руки (греч. *cheir*, “рука”» [МНМ, 1992, II, с. 593].

Руки, манифестирующие смертельную боль, породили представления о крылатых вестниках смерти. Издревле крылатыми были не только вестники смерти, но и сама смерть. В русских же загадках смерть прямо называется птицей:

Сидит птичка
На палочке,
Она хвалится,
Выхваляется,
Что никто от неё
Не отвиляется

[Садовников, 1901, с. 218].

Смерть предстаёт в образе разных птиц и по причитаниям:

Нонько крадцы прилетела скорая смертушка,
Пробиралась в наше хоромное строение;
По пути летела чёрным вороном,
Ко крылечку прилетела малой пташечкой,
Во окошечко влетела сизым голубком

[Барсов, 1872, с. 167].

В загадках смерть также фигурирует в образе орла, утки и т.д.

а) Сидит утка на плоту,
Хвалится казаку, —
Никто меня не пройдёт;
Ни царь, ни царица
Ни красная девица.

б) Летел орёл через немецкие города, брал
орёл ягоды зрелые и незрелые

[Садовников, 1901, с. 219].

Звероподобный образ смерти в мифологизированном сознании отмечен многими исследователями. *А.Н. Соболев* в своей книге «Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям» пишет: «Это встречающееся у родственных нам народов указание на смерть как на звероподобное чудовище может ещё более подтвердить нашу мысль, что наш предок в эпоху своего младенчества имел представление о смерти как о страшилище, соединявшим в себе подобие зверя и человека» [Соболев, 2000, с. 43]. Очевидно, что эта догадка полностью согласуется с нашей трактовкой природы мифических и сказочных существ, природой зверской боли.

Звероподобный вид изначально имели и демоны, духи болезней, которые в буквальном смысле давили, душили страдальцев. *Д.К. Зеленин* в своей книге «Культы онгонов в Сибири» с полным основанием пишет, что изначально любому и каждому была очевидна «вредоносность всех первичных “духов”, которые считались источником и причиной болезней и которые мыслились первоначально материальными — в виде неопределённых, таинственных животных» [Зеленин, 1936, с. 5]. Есть все основания полагать, что эти духи, животные стали таинственными и неопределёнными в звуковом языке.

Злые чары, уды, нападающие на больного, породили представления об ужасных червях, удавах, грифонах, горгонах, пифонах, питонах. С этими существами традиционно воюют мифические герои (рис. 27).

Чтобы увидеть, как согнутые в дуги фаланги и другие болезнетворные существа впиваются в человека не надо быть прозорливым. Для этого достаточно обратить внимание на фаланги рук страдальцев.

И. Лепёхин в 1772 отметил у ненцев представления, согласно которым «видом она (болезнь) подобна червяку, движения имеющему» [Там же. С. 68].

К.Д. Носилов в книге «У вогулов» пишет, что вогулы прежде говорили, что злые духи, посылая людям болезни и эпидемии, превращают их в собаку, гагару или одно из «поганных» животных и птиц [Носилов, 1904, с.15].

В цыганской сказке «Вестник смерти» в качестве вестника смерти выступает странное животное — собака-свинья. «Вот стала эта собака-свинья по улице бегать: то в один двор заглянет, то — в другой. А потом — раз! — и пропала, словно её и не было. Стали наутро цыгане друг друга расспрашивать:

— Ты видел?



Рис. 27. Рельеф на саркофаге из Тарента.
Южная Италия. IV. в до н.э.

— Видел. А ты?

— И я видел.

И так нашлось немало цыган, которые видели эту собаку-свинью. Ну, поговорили и разошлись. Но прошло немного времени, и в тех домах, куда это чудовище забегало, стали умирать цыгане. Знать, это смерть к ним приходила в таком образе, чтобы предупредить цыган» [Ск.ц., с. 211–212]. Есть все основания считать, что собаками, собачками изначально называли скрюченные пальцы.

Д.К. Зеленин отмечает, что у коми *шева*, мнимый возбудитель болезни, «чаще имеет вид маленького животного, червяка, бабочки, ящерицы, жука и т.п.». Шева может говорить, причём она оказывается вещью, т.е. отнюдь не простым животным, а демоном [Зеленин, 1936, с. 72].

Издревле с подобного рода демонами, демонстрировавшими недуг, не особенно церемонились. При диагностике их побивали пальцами, которые были первыми палицами, первыми плетями, а также первыми демонами, идолами. Аналогично поступали и с поделками, изображавшими духов болезней. Так, например, Дж. Лёббок в своей книге «Начало цивилизации» пишет, что у «индейцев имеются небольшие фигурки в форме четвероногих, птиц и рыб. Им приписывают все болезни. Отличие лишь в оригинальном способе распознавания, который именно из “идолов” причинил болезнь: при всяком случайном заболевании, колумбийцы берут своих идолов и колотят их друг о друга: первый, у которого отскочит какая-нибудь часть тела, предполагается виновным» [Лёббок, 1876, с.243]. Рука, пальцы, которыежимают наиболее болезненный участок тела, чисто рефлекторно отскакивают от тела, если по ним ударяют рука или палец врача-вателя. Именно этот процесс моделировался посредством искусственных идолов.

Д.К. Зелёнин в книге «Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов» пишет: «Первоначально отношение людей к демонам совсем не было религиозным “преклонением” или “служением”, а состояло в идеологическом соглашении-сделке родового коллектива с демонами на равных началах, часто сопровождаясь бичеванием демонов-онгонов со стороны их “почитателей”» [Зеленин, 1936, с. 5]. Традиционно духами «делались главным образом те животные, которым люди приписывали и появление тех или иных своих болезней. С этими именно животными люди некогда заключили “тотемические союзы” на таких условиях: люди кормили животных тотемов и ничем их не обижали — не преследовали; живые тотемы не должны были за это причинять своим союзникам-людям тех болезней, возбудителями которых они считались; если же болезнь уже появилась у людей данного тотемного клана, то животное тотем должен был взять болезнь обратно себе. А если тотем этого не делал, то люди его наказывали, и только по миновании болезни союз-соглашение с животным-тотемом вновь возобновлялся. Во всяком случае, такого именно рода союзно-договорные отношения существовали у сибирского населения к онгонам, которых нужно признать прямыми преемниками прежних тотемов» [Там же. С. 29]. Чтобы отвлечь злобных демонов от больного, их действительно можно угостить или наказать. Так, например, чтобы руки ребёнка не расчёсывали нарывы, их зачастую плотно пеленают или занимают подарками.

Зеленин отмечает, что «окаменелых пережитков этого архаического взгляда чрезвычайно много, как во всех языках, где очень многие болезни носят имена по разным животным, так и в религиозной идеологии — в народной медицине и верованиях» [Там же. С. 68]. Он также пишет: «У

нас нет никакого основания предполагать, что в таких случаях имеется случайное совпадение имён, полисемантизм или метафора; напротив, в непонятных теперь именах болезней мы должны сознательно искать, в качестве первичного значения, именно названия различных животных. В культурных языках Европы известно большое количество болезней, которые получили своё название от животных, например: рак, жаба-ангина, грудная жаба, свинка и др.» [Там же. С. 71].

Наши птицы, дактили, птеродактили начинают порхать, когда мы поперхнёмся, а также при кашле, который может свидетельствовать о серьёзном заболевании. Нет ничего удивительного, что хевсуры на Кавказе прежде верили, что болезни приносят с собою перелётные птицы. Об этом пишет *Г. Радде* в своей книге «Хевсурия и хевсуры» [Радде, 1881, с.102].

Животные в мифологическом сознании часто выступают в качестве ездовых животных богов. Таковыми являются, например, Гаруда, конь Одина и т.д. На сказочных животных перемещаемся и мы до тех пор, пока не научимся ходить.

Животные часто рассматриваются в качестве ипостаси богов. В виде орла выступают Зевс и Дионис. В виде различного рода животных фигурируют египетские боги. Вот примеры животных, которые почитались в Древнем Египте: бык в Мемфисе, шакал в Сиуте, ибис и павиан в Гермополе, корова в Дендере, баран в Элефантине, кошка в Бубестисе, крокодил в Бубастисе, крокодил в фаюмском оазисе и т.п. Во всём Египте почитался бог Апис, содержащийся в особом помещении: ритуал его погребения отличался с особой пышностью.

В виде животных, но с антропоморфными чертами, почитались Себек — крокодил, Анубис — собака, Гор — сокол,

Сет — змея, Уаджет — змея, Рененутет — змея, Хатор — корова и т. д.

Говоря о чудесных животных, нельзя не вспомнить о вере в животных представителях духа хлеба, о которых пишет *Дж. Фрезер* в своей книге «Золотая ветвь». Список животных, облик которых принимает дух хлеба, широк. В этот список «входят волк, собака, заяц, лиса, петух, гусь, перепел, кошка, козёл, корова (вол), свинья и лошадь» [Фрезер, 1983, с. 418]. Природа этих поверий до сих пор является загадкой для исследователей. *Дж. Фрезер* предположил, что широко распространённая вера в то, что с пучком колосьев связано животное, можно объяснить тем, что «такие звери, как зайцы, кролики, куропатки, во время жатвы действительно вытесняются на последний участок несжатого хлеба и, когда его скашивают, спасаются бегством. Это случается так часто, что жнецы и другие крестьяне, вооружённые палками и ружьями, нередко обступают последнюю несжатую делянку и убивают животных, которые стремглав выскакивают из своего последнего убежища. Первобытный человек, которому магические изменения формы кажутся чем-то само собой разумеющимися, находит вполне естественным то, что дух хлеба, изгоняемый из своего убежища среди колосьев, принимает при бегстве форму животного.

Отождествление духа хлеба с животным ничем не отличается, таким образом, от его отождествления с прохожим чужаком. С точки зрения первобытного человека неожиданное появление чужака вблизи поля жатвы или тока достаточно для того, чтобы отождествить его с духом зерна, спасающимся бегством от сжинаемого или обмолачиваемого хлеба, так же как неожиданное появление животного, выскакивающего из скашиваемого поля, достаточно для того, чтобы увидеть в нём дух хлеба, покидающего свой разру-

шенный кров. Оба они столь сходны, что в отрыве друг от друга практически не поддаются объяснению. Поэтому всякий, кто захочет выдвинуть теорию, альтернативную предположенному здесь объяснению последнего отождествления, должен будет доказать, что его теория покрывает также факты, относящиеся к первому отождествлению» [Там же. С. 434]. Он также пишет: «В жатвенных обрядах в роли духа хлеба выступают как собака, так и волк. В некоторых районах Силезии Пшеничной собакой или Гороховой собачонкой называют лицо, сжавшее или связавшее последний сноп» [Там же. С. 419]. Очевидно, что жнеца нельзя рассматривать в качестве чужака на своём поле. Это подрывает доверие к попытке *Фрезера* объяснить происхождение этого обычая.

«На острове Рюген, — продолжает *Фрезер*, — женщина, которая вяжет последний сноп, не просто зовётся волчицей; войдя в дом, она начинает с того, что кусает хозяйку и служанку, за что получает большой кусок мяса. Тем не менее, этой чести всячески избегают. Женщина, связавшая последний сноп ржи, пшеницы или овса, становится соответственно Ржаной, Пшеничной или Овсяной волчицей. В Буире (Кельнский округ) когда-то существовал обычай придавать последнему снопу форму волка. Этот сноп до окончания обмолота держали в амбаре, после чего приносили к владельцу поля, и тот должен был обрызгать сноп пивом и шнапсом. В Брансгауптене (Мекленбургский округ) молодая женщина, которой выпало вязать последний сноп пшеницы, отделяла от него некоторое количество колосьев и делала из них Пшеничного волка. Получалась фигурка волка приблизительно фута два в длину и полфута в ширину: на ноги зверя шли упругие стебли, а на хвост и загривок — мягкие пшеничные колосья. Во главе целой

процессии эта женщина вносила Пшеничного волка в деревню, а затем фигурку эту надолго оставляли на каком-нибудь возвышении в сенах. Жители многих районов придают снопу, прозванному волком, человеческий облик и одевают его. Этот обычай свидетельствует о смешении двух ипостасей духа хлеба — человеческой и животной» [Там же. С. 420–421].

Смешение двух ипостасей наблюдается и в случае, когда хлебный дух выступает в образе козла. «В Крейцбурге (Восточная Пруссия) женщине, вяжущей последний сноп, кричат: “А в снопе-то козёл сидит”. Когда в Габлингене (Швабия) идёт жатва последнего поля овса, её участники её участники вырезают из дерева фигурку козла. Её украшают цветами, а в рот и в ноздри ей втыкают стебли овса. Фигурку эту — по прозвищу Овсяной козёл — ставят в поле. Заканчивая жатву, каждый старается опередить других, потому что Овсяной козёл достаётся последнему из жнецов. “Козлом”, кроме того, прозывается и сам последний сноп. Жители долины Визента (в Баварии) зовут “козлом” сноп, связанный последним. У них в ходу поговорка: “Каждое поле должно иметь своего козла”. В Шпахбрюкене (Гессен) “козлом” прозывают последнюю охапку колосьев; сжавший её человек становится всеобщим посмешищем. В Дюрренбюхиге и в окрестностях Мосбаха (земля Баден) последний сноп также зовут “козлом”. Иногда местные жители придают ему облик козла и говорят: “Вот где скрывается козёл”. То же прозвище носит лицо, скосившее и связавшее последний сноп. Жители некоторых районов Мекленбургского округа кричат женщине, которая вяжет последний сноп: “Это ты жатвенная коза”. Близ Юльцена (земля Ганновер) праздник жатвы начинается с “внесения жатвенной козы”. Женщину, которая связала последний

сноп, обвязывают соломой и, увенчав жатвенным венком, на тачке ввозят в деревню, где жители водят вокруг неё хоровод. В районе Люнебурга женщину, которая последняя окончила вязку снопов, увенчивают короной из хлебных колосьев и называют Козой. В Мюнцсгейме (земля Баден) жнецу, скосившему последний клочёк пшеницы или овса, дают прозвище Пшеничный (или Овсяной) козёл. Пшеничным, Ржаным или просто Козлом в Сентгальском кантоне (Швейцария) называют человека, который сжинает последний сноп или пригоняет на гумно воз с остатками урожая. В Кантоне Тургау такого человека зовут хлебным козлом. На шею ему, как настоящему козлу, надевают колокольчик. Его торжественно вводят в селение и окатывают спиртными напитками. Овсяным, Пшеничным козлом и т. д. в Штирии также прозывают того, кто сжал последний сноп. Это прозвище, как правило, сохраняется за ним до следующей уборки урожая» [Там же. С. 425].

Аналогичное перенесение образа животного на человека происходит и в случае, когда дух хлеба является в образе быка, вола или коровы. Так, например, крестьяне по всей Швабии о том, кто сжинает последние колосья, говорят, что он «заполучил корову». «За таким человеком закрепляется прозвище Корова или, смотря по возделываемой культуре, Ячменная корова, Овсяная корова и т. д. За жатвенным ужинном такому человеку причитается букет из хлебных колосьев, а также изрядная доля выпивки. Зато он становится предметом насмешек и подтруниваний, так что Коровай никто быть не хочет. В некоторых случаях в роли коровы выступало чучело женщины из колосьев и васильков. На усадьбу его приносил человек, который сжал остаток колосьев. За ним бежала детвора, а соседи останавливались посмеяться над ним, пока он не передавал “Корову” владельцу усадьбы. В

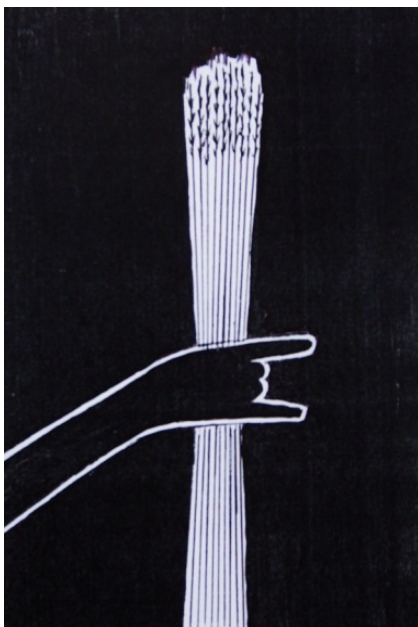


Рис. 28. Пшеничная коза

этом случае также имеет место явное смешение человеческой и животной ипостасей духа хлеба. Жители различных частей Швейцарии кличут жнеца, срезавшего остаток колосьев, Пшеничной коровой, Хлебной коровой, Овсяной коровой или Хлебным бычком» [Там же. С. 428].

Рассмотренные примеры со всей очевидностью показывают, что *Дж. Фрэзер* явно заблуждался, отождествляя постороннего человека с духом хлеба, духом жатвы. Факты свидетель-

ствуют, что духом хлеба, духом жатвы называли жнеца, который завершает жатву. Захватывать последний пучок колосьев, который идёт на завивку снопа, можно при различных позициях пальцев (рис. 28-29). При этом чисто механически формируется зоантропный образ, который исчезает после окончания жатвы или после того, как будет обмолочен последний пучок колосьев. Таким образом, хватательная функция наших пястей способна пролить свет не только на зверскую боль, но и на природу широкого спектра жатвенных животных. Это подтверждает достоверность предлагаемого взгляда на природу мифических и сказочных существ.

Наши универсальные орудия, наши уды являются первыми удавами, ужами, образ жизни которых нам хорошо извест-

тен с самого раннего детства, поскольку без ужей, питонов мы не садимся ужинать, питаться.

Наши руки являются естественными водоёмами, в которых умываются не только слезомойки. Нет ничего удивительного в том, что змеи часто выступают в роле хранителей водоёмов. *Д. Паулме* в книге «Дух риса» сообщает, что у коньяги, небольшой этнической группы Гвинеи, известен дух воды — Фано. Когда этот мифический Змей вырастает до размеров пальмы, он выползает из речного омута, где обычно обитает, и становится вождём всех змеев и хозяином вод [Paulme, 1954, p. 108]. Пальцы (палы) руки позволяют продемонстрировать пальмы, размеров которых достигали эти чудовища.

В архаичных мифах, сказках чудесное древо сторожит не жрец, а дракон, змей, чудовище. Дракон, который охранял золотые яблоки в саду Гесперид и стал жертвой Геракла, звался Ладон (Λαδων) [МНМ, II, с. 33]. Ладони позволяют реконструировать это чудовище, а также чудесны плоды.

Естественные маски (хари) должны были породить веру в оборотней. Вера в оборотней и в оборотничество широко отражена в мифах и сказках. Она породила также массу суеверий. В словаре «Русские суеверия» *М. Власовой*: «ОБОРОТЕНЬ, ОБВЕРТЕНЬ, ОБВОРОТЕНЬ, ОБВОРОТЕНЬ, ОБЕР-



Рис. 29. Пшеничный волк

ТЕНЬ, ОБЕРТНОЙ, ОБЕРТУН, ОБЁРТЫШ, ОВЕРТУН, ОВЁРТЫШ — предмет, существо, обернувшееся (обернутое) человеком, или, наоборот, человек, обратившийся, обращённый в кого-либо, во что-либо; колдун» [Власова, 2000, с. 367]. Мотив превращения людей в животных и наоборот один из самых распространённых в мифе и мировом фольклоре. Так, например, Э.Б. Тайлор в своей книге «Первобытная культура» писал: «Африка особенно богата мифами о людях-львах, людях-леопардах, людях-гиенах. На языке канури в Борну из слова “бульту” (гиена) составляется глагол “бультундин”, означающий “я превращаюсь в гиену”, и туземцы утверждают, что существует город Кабутдилоа, где каждый человек одарён этой способностью» [Тайлор, 1989, с. 145].

Вера в оборотничество широко распространена среди самых разных племён и народов. Ю.И. Семёнов в книге «Как возникло человечество» пишет следующее: «Прямыми данными, свидетельствующими о том, что вера в оборотничество возникла в эпоху первобытного стада, мы не располагаем. Но косвенные данные, говорящие в пользу этого предположения, имеются. О глубочайшей архаичности веры в оборотничество свидетельствует её крайняя живучесть и универсальная распространённость. Нет на земном шаре ни одного племени, ни одного народа, у которого не была бы обнаружена в прошлом или даже в настоящем вера в оборотничество или пережитки её» [Семёнов, 1966, с. 325].

Вера в оборотничество у первобытных народов неотделима от убеждённости в том, что нет принципиальной грани между человеком и животным. Л.Я. Штернберг в книге «Первобытная религия в свете этнографии» пишет: «Что прежде всего поражает в современной психологии примитивного человека по отношению к животному миру, то, что он не видит никакой пропасти между собой и этим миром.

Между собой и животными он проводит знак равенства: он переносит на этот мир свою собственную психологию и создаёт его, так сказать, по образу и подобию своему: он ни одного животного не считает ниже себя ни в умственном, ни в психическом отношении. Животное отличается от него только своим внешним видом, но по психике и образу жизни оно вполне с ним сходно... Мало того, примитивный человек представляет себе, что наружный вид животных — это только внешняя оболочка, под ней скрывается подлинный человек» [Штернберг, 1936, с. 392-393]. К подобным выводам традиционно приходили и приходят самые разные исследователи К. Штейнен [1930, с. 140-42]; В.Г. Богораз-Тан, [1939, II, с. 3-6]; А.А. Попов [1958, с. 81-82]; В.К. Арсеньев [1952, с. 179, 182, и др.]. Очевидно, что знакомиться с притворством, оборотничеством ребёнок начинает задолго до знакомства мистическими обрядами, мифами.

В мифах, фольклоре и верованиях палеонародов превращение людей в животных и птиц и наоборот происходит путём одевания и сбрасывания соответствующей маски, шкуры. Так, например, Богораз-Тан в книге «Чукчи», характеризуя верования чукчей, писал: «Животные согласно этому представлению суть человеческие существа в оболочке из шкуры, которую они могут скинуть по своей воле. Человек, наоборот, может по своей воле превратиться в животное или неодушевлённый предмет, надев на себя шкуру или покрывшись оболочкой, напоминающей внешний вид предмета. Затем, сбросив надетую маску, он становится прежним человеком» [Богораз-Тан, 1939, с. 3]. Подобным образом происходит трансформация героев в фольклоре самых разных народов, в том числе и славянских. Так, например, А.Н. Афанасьев в книге «Древо жизни» пишет: «Язык и предания ярко засвидетельствовали тождество понятий превращений и переоде-

вания: слова *оборотиться*, *обернуться* (*об-воротиться*, *об-вернуться*) означают собственно: окутаться, покрыть себя платьем, а *пре-вратиться* — переодеться, изменить свою одежду (свой внешний вид), надеть её наизуворот. В позднейшем переносном смысле малорус. *перевертень*, сербск. *пре-вращага* — человек изменчивый, непостоянный» [Афанасьев, 1983, с. 399]. Следует заметить, что первым платьем, которым человек чисто рефлекторно стремится прикрыться, обвертываться, обернуться являются пальцы рук.

Афанасьев также отмечает, что «сила околдовывания или заклятия превращает сказочных героев различными зверями (волком, медведем, рысью, конём, собакою, козлом, бараном), чудовищными змеями и гадами (жабою, лягушкою, и пр.), и во всех этих метаморфозах главное значение принадлежит шкуре животного... По свидетельству народной сказки, царевна-лягушка освобождается от заклятия после сожжения её лягушачей кожины; точно также предаются огню змеиная сорочка, свиной кожух и другие шкуры, в которые рялятся очарованные царевичи и царевны. На Руси хранится такое предание: красавица, превращённая мачехой ведьмою в рысь, прибегала к своему осиротелому ребёнку, сбрасывала с себя звериную шкуру и кормила его материнской грудью, а накормив — снова оборачивалась рысью и удалялась в дремучий лес; муж красавицы, увидев удобную минуту, схватил звериную шкуру, спалил её на огне и тем самым освободил свою подругу от волшебного очарования...» [Там же. С. 403—404]. Не сложно угадать в этой мачехе маску, посредством которой мы наносим меты, обозначаем предметы, оборачиваемся в сказочных зверей, в сказочные предметы. Всё это происходит задолго до означения со священными текстами, мифами, сакральными обрядами.

Оборотничество не чуждо и эпическим героям. А.Н. Афанасьев пишет: «Народный эпос любит останавливаться на таинственной науке оборотничества и нередко заставляет своих героев:

По тёмным лесам летать чёрным вороном,
По чисту полю скакать серым волком,
По крутым горам тонким, белым горностаем,
По синим морям плавать серой утушкою.

[Там же. С. 400]

Учение об оборотнях сохранилось в качестве предрассудка у цивилизованных народов вплоть до сравнительно недавних времён. Этот предрассудок культивировали литовцы, шведы, французы, итальянцы, испанцы, англичане, русские, татары и множество других народов Европы. Интерес к оборотням поистине неистощим. В XX веке оборотням были посвящены десятки кинофильмов, таких как «Человек-волк» (1941), «Женщина-волк в Лондоне» (1946), «Оборотень» (1956), «Оборотень в девичьей спальне» (1961) и т.п. Современная художественная литература также демонстрирует непреходящий интерес к теме оборотней. Разумеется, здесь мы имеем дело с искусственно подогреваемым интересом. Дело в том, что трудно представить современного человека, который верит в возможность реальной трансформации человека в волка или другое живое существо.

По поводу истоков оборотничества исследователи высказываются далеко не однозначно. Так, например, А.Н. Афанасьев писал: «Вера в превращения или оборотничество принадлежит глубочайшей древности. Источник её таится в метафорическом языке первобытных племён. Уподобляя явления природы различным животным, называя те и другие тождественными именами, древний человек должен был наконец уверовать в действительность своих поэтических

представлений, как скоро обозначающие их слова и выражения потеряли для него свою первичную значимость» [Там же. С. 399].

Ряд исследователей связывает истоки оборотничества с охотничьей практикой. Так, например, *В.И. Авдеев* в книге «Происхождение театра. Элементы театра в первообщинном строе» пишет: «Постоянно наблюдая, как в процессе охоты и в особенности во время исполнения охотничьей пляски и охотник сам, и его товарищи легко и быстро превращаются в животное, надевая шкуру, и, наоборот, снова становятся людьми, снимая шкуру, охотник приходит к убеждению, что этим путём он может якобы действительно стать животным. В этом охотник тем более убеждается потому, что во время охоты, на практике, в этом преображённом виде ему удаётся обманывать самых осторожных животных, действительно иногда принимающих его, охотника, за подобное себе существо. А если охотник может “превращаться” в животное, то почему бы и животному, из мира которых, как мы помним, человек ещё себя не выделяет, не превращаться иногда в человека. Каким образом? Да тем же самым, что и человек, т.е. снимая и надевая шкуру. Тем более, что некоторые животные даже внешне (наблюдал охотник) походят на человека. На мир животных переносятся представления, выработавшиеся в результате наблюдения трудовой практики» [Авдеев, 1959, с. 70]. Сходный взгляд на природу оборотничества высказывал и *Ю.И. Семёнов*, который в своей книге «Как возникло человечество» писал: «Маскируясь под животное, охотник практически уподоблялся зверю. Сбрасывая шкуру животного и переставая его имитировать, охотник снова становился самим собой. Постепенно повторяющееся повседневное перевоплощение охотника в животное путём одевания шкуры зверя и подражания его движениям, а затем возвращение к

своему прежнему образу путём сбрасывания шкуры и прекращения имитирования его действий неизбежно в условиях, когда человек не выделил себя ещё из природы, должно было породить веру в оборотничество, убеждение в том, что между человеком и животным нет принципиальной разницы, что животное есть тот же человек, но одетый в звериную шкуру, что не только люди, облачившиеся в звериную шкуру, могут стать животными, но животные, сбросив свою шкуру, могут стать настоящими, подлинными людьми» [Семёнов, 1966, с. 325]. Следует заметить, что традиционно превращение человека в зверя вызывало ужас. Этот ужас чувствуется во всех рассказах об оборотнях. Простой маскировкой объяснить этот ужас не удаётся, поскольку маскировка в первобытных обществах традиционна, со всеми её тонкостями первобытные охотники знакомятся с детства.

Авторы «Молота ведьм» *Я. Шпренгер* и *Г. Инститорсис* попытались ответить, каким образом придаются людям обличья зверей. Ссылаясь на канон *Episkopi*, они писали: «Относительно изменения облика надо сказать следующее: имеется превращение по существу и случайное, или привходящее превращение. Последнее имеет, в свою очередь, два вида: естественное, существу соответствующее, или же существу не свойственное превращение, которое совершается лишь в восприятии смотрящего. О первом из них, об изменении по существу, и говорится в каноне. Такое изменение доступно только Богу, так как только он может превратить одну субстанцию в другую. Канон говорит также и о привходящем превращении, которое может совершать и демон, постольку, поскольку Бог допускает через посредство насланной болезни производить привходящее, случайное, или, вернее говоря, непостоянное преобразование тела» [Шпренгер, Инститорсис, 2002, с. 448-449].

Подлинные оборотни в представлении большинства исследователей, занимавшихся изучением природы оборотничества, — это те, кто периодически появляется в качестве пациентов в психиатрических клиниках с диагнозом ликантропия. Людей, которые ощущают себя оборотнями, врачи называют ликантропами. Об истоках этого термина и подобного взгляда на природу оборотничества исследовательница данного феномена *Ш. Отен* пишет следующее: «Слова “ликантропия” и “ликантроп” впервые появились в английском языке в труде Реджиналда Скотта “Разоблачение колдовства” в 1584 году. Как явствует из этого названия, о ликантропии в XVI веке говорилось в связи с колдовством. Скотт, не профессиональный философ и не теолог, опираясь на мнение древних и утверждения, современных ему медиков, отвергает идею телесного превращения. Сомневаясь в реальности дьявола и соответственно его способности превращать человеческую плоть в звериную, Скотт говорит о страдающих ликантропией как о больных *Lupina melancholia* или *Lupina insania*. Он подвергает сомнению заявления людей, которые верят в заклинания и заговоры и сами охвачены “гневом и ненавистью” к ликантропам, критикует взгляды римско-католической церкви на демонов и колдовство и резко выступает против антиколдовской теории и практики великого французского законника Бодэна (в этот период истории английской лингвистики слова “оборотень” и “ликантроп” были, по-видимому, равнозначны)» [Отен, 1997, с. 281-282].

Различие между словами «ликантроп» и «оборотень» не существенно (греч. *lykanthropos* — «волкочеловек»), однако следует помнить что «ликантроп» — медицинский термин для обозначения патологического состояния, а «оборотень» — традиционный термин для обозначения способности к перевоплощению, причём не только в волка или другого хищ-

ника, но и в смиренную овечку. Образ подобного оборотня присутствует в Нагорной проповеди Христа: «Берегись лжепророков, которые приходят к вам овечьей одежде, а внутри суть волки хищные» [Матфей, 7:15].

Ликантропия как болезнь, заставляющая человека думать, что он превратился в зверя и должен вести себя подобающим образом, известна с давних пор. О причинах этой болезни высказывались самые разные мнения. Считалось, например, что оборотень — это скверный человек, которого боги превратили в зверя в наказание за его грехи. Так, например, в метаморфозах *Овидия* рассказывается про нечестивого и жестокого царя Аркадии Ликаона. Желая проверить слухи о его прегрешениях против человечности, Зевс под видом странника посетил дом Ликаона. Заподозрив в госте божество, Ликаон решил проверить свои подозрения, подав к столу человеческое мясо. Убедившись в справедливости слухов о людоедстве Ликаона, разгневанный Зевс превратил его в человека-волка [Овидий, 1977, с. 37]. В средневековых рассказах оборотни часто выступают в качестве жертв колдовства.

Э. Тайлор в книге «Первобытная культура» писал: «Теория оборотней по существу своему есть то же, что временный метемпсихоз или метаморфоза. При различных видах умственного расстройства действительно случается, что больные бродят со всеми признаками страха, склонны кусать и убивать людей и даже воображают себя превращёнными в диких зверей. Вера в возможность подобного превращения могла быть побудительной причиной к возникновению в уме больного фантазии, что это превращение происходит с его собственной личностью... Вера в оборотней, в людей-тигров и тому подобное может, таким образом, иметь сильную поддержку в свидетельствах тех самых лиц, которые воображают себя такими существами.

У туземцев Индии, у племени гор гаррау «превращением в тигра» называется известного рода временное сумасшествие, по-видимому, однородное с *delirium tremens*, во время которого человек ходит, как тигр, и чуждается общества» [Тайлор, 1989, с. 144].

В Европе сказания об оборотнях дают полную картину развития представлений об оборотнях, начиная с древности до новейших времён. В этих сказаниях часто подчёркивается тот факт, что раны, полученные зверем и человеком, скрывающемся в его образе, оказываются идентичными. Пуля, попавшая в зверя, оказывается в человеке. Следует также заметить, что оборотень всячески стремится скрыть свою рану. Очень красочно поведение оборотня в подобных случаях описано *Н.В. Гоголем* в повести «Майская ночь, или утопленница»: «Привёз сотник молодую жену в новый свой дом. Хороша была молодая жена. Румяна и бела была собою молодая жена; только так страшно взглянула на свою падчерицу, что та вскрикнула, её увидевши; и хоть бы слово во весь день сказала суровая мачеха. Настала ночь; ушёл сотник с молодою женою в свою опочивальню; заперлась и белая панночка в своей светлице. Горько сделалось ей; стала плакать. Глядит: страшная чёрная кошка крадёт к ней; шерсть на ней горит, и железные когти стучат по полу. В испуге вскочила она на лавку, — кошка за нею. Перепрыгнула на лежанку, — кошка и туда, и вдруг бросилась к ней на шею и душит её. С криком оторвавши от себя, кинула её на пол; опять крадёт страшная кошка. Тоска её взяла. На стене висела отцовская сабля. Схватила её и бряк по полу — лапа с железными когтями отскочила, и кошка с визгом пропала в тёмном углу. Целый день не выходила из светлицы своей молодая жена; на третий день вышла с перевязанною рукой. Угадала бедная панночка, что мачеха её ведьма и что она ей перерубила руку» [Гоголь, 1959, I, с. 62].

В балладе «Волки» *А.К. Толстого* повествуется о волках-оборотнях, которые рыщут по деревне в ночной тьме, пугая селян, наводя на них ужас. Возглавляет оборотней волк белой масти. Развязка сюжета, изложенного в балладе, характерна для повествований такого рода: пули, попавшие в волков, оказались в седовласых старухах, которые скрывались под видом кровожадных хищников [Толстой, 1981, с. 120-121]. Такого рода представления об оборотнях не являются отголоском комедийных действий или охотничьей маскировки. Они скорее свидетельствуют о сознательной борьбе с оборотничеством.

Вера в оборотней и в оборотничество была широко распространена у славян, начиная с древнейших времён. Она не была изжита в XVIII—XIX веках. Волков-оборотней славяне называли по-разному. *М. Забылин* в своей книге «Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия» писал: «Оборотни у Болгар *Варколаки* или *Полтеники*, у Малороссов *Вовкулаки*, в России в некоторых местностях *Бука*, у греков (*υχνάτωροι*) вообще возникли со времён язычества, а со времени введения христианства, вступили в область демонологии и сейчас существуют у всех европейских народов самые многочисленные разнообразные сказки об этих баснословных существах» [Забылин, 1992, с. 254-255].

Факт идентичности раны у человека и зверя, пули в звере и человеке позволяет с высокой степенью вероятности разобраться в истоках веры в оборотничество. Исследователи выделяют вольных и подневольных оборотней. Для выявления истоков оборотничества особый интерес представляют невольные оборотни. Именно невольные оборотни позволяют выявить объективные причины, вызвавшие к жизни феномен оборотничества, поскольку рефлекторные формы поведения архаичнее сознательных.

Следует заметить, что оборотничеством занимались не только взрослые чародеи. Маленькие дети традиционно занимались оборотничеством. Особенно отличались на этом поприще «проклятые дети» [Там же. С. 255]. Детский вой крайне нервирует взрослых и побуждает их принимать самые решительные меры. Меры против оборотней могут быть предприняты самые разные. По этому поводу М. Забылин в своей книге «Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия» пишет следующее: «В народе говорят так: каждый оборотень, превращённый обаянием колдуна в волка, имеет полное сознание, что он человек, и не пользуется инстинктами животных, кроме одной внешности. При том, говорят, что оборотню очень легко возвратит настоящий человеческий вид, если только надеть на него снятый с себя пояс, на котором должны быть сделаны узлы, при навязывании которых, нужно сказать каждый раз: “Господи помилуй”. Говорят будто бы при этом шкура спадёт, и перед избавителем явится человек» [Там же. С. 255]. На наш взгляд, столь радикальная мера абсолютно необходима только в случае эпилепсии или других болезненных припадках, но совершенно избыточна в подавляющем большинстве случаев. Чтобы прекратить вой малолетнего вовкулака часто используется обычный родительский ремень, один вид которого способен утратить маленькое чудовище и вернуть ему человеческий облик.

А.К. Толстой, А. Забылин не верили в рассказы об оборотнях, в возможность их укрощения. Так, например, *А. Забылин* писал: «Кому пожелается сделать такой опыт! Это также мудрено, как злодея возвратит на путь добродетели» [Там же. С. 255]. По всей видимости, *А. Забылин* просто забыл, что история знает великое множество случаев, когда злодеи становились на путь истины. Забыл он и о том, издревле

царевичи и крестьянские дети, умные и дурачки не только укрощали, но и катались на волках, сивых бирюках, сивках-бурках, а также рассматривали их в качестве незаменимых помощников, консультантов, которые словом и делом обещивали решение жизненных проблем. Об этом свидетельствуют не только славянские сказки. В своей книге «Эпические сказания татарского народа» *Ф.И. Урманчеев* пишет: «В фольклоре тюркоязычных народов образ волка, или благородного Белого Волка, занимает весьма существенное место» [Урманчеев, 1980, с. 15]. Так, например, в хакасском народном эпосе «Албынжи» [ГЭН СССР, I, 1975, с. 461 — 532] Ах-Пуур-Белый Волк изображается как постоянный помощник богатыря Албынжи:

А встаёт Ак-Пуур-Белый Волк перед тобой,
Волк-Богатырь с гривой густой.
Он вместо коня будет тебе,
Он верным помощником будет тебе

[Там же. С. 499]

В примечании к эпосу *А. Петросян* отмечает, что «Ах-Пуур — букв. «белый волк» — традиционный помощник героя, нередко заменяет ему коня» [Там же. С. 556].

В татарской волшебной сказке «Белый волк» герой отправляется на поиски пропавшей матери и встречает тёмный лес. Этот лес охраняет Белый Волк. Продемонстрировав Белому Волку свою деликатность, герой с помощью Белого Волка освобождает свою пропавшую матушку [Татар халык ижаты, 1977, с. 185—202]. Не трудно догадаться, что Белый Волк, стоящий на страже томного лица матери, наверняка носил героя на себе, был его предводителем, наставником, тотемным предком. Есть все основания полагать, что грозные вуки, буки, которые вскарливают нас, учат нас, носят нас на себе, являются родительскими руками.



Рис. 30. Крокодильи слёзы

Существуют объективные причины, которые могут побудить человека с самыми крепкими нервами быть волком, а также в обличии зверя носиться по селению, пугая население. Стать оборотнем можно, «перекинувшись» через пенёк, коромысло, острый предмет (нож, топор и т.д.). Если просто занозить или уколоть палец, то у человека неизбежно появляется стремление отведать человеческую кровь (высосать её из раны). Поэтому, например, «если свалится дерево, то не нужно оставлять сердцевину на пне, потому что

иначе, если через такой пень перебросится человек, знакомый с волшебством, то делается медведем» [Власова, 2000, с. 369].

Широко распространено поверье, что оборотни могут останавливать целые санные поезда и превращать всех в волков. Есть все основания полагать, что именно зверская боль является объективной причиной, которая превращает человека в зверя. Лишний раз убедиться в этом можно, понаблюдав за посетителями стоматологического кабинета. Многие из них скрывают своё истинное лицо. Бирюки, на которых раскачиваются несчастные в разные стороны, являются своеобразными бирюками, в который больной орган заключён как в пробирку. Держась за санки (челюсти), бирюки превращают целые санные поезда в оборотней.

Радикальным средством против оборотней является отнюдь не серебряная пуля, плотно забитая в ружьё, а пломба из пластичного металла и стоматологическое мастерство. Следует заметить, что пломбирование зубов практиковались задолго до появления пуль, да и ружьём издревле называли нашу наличную собственность, наше естественное вооружение (рус. *ружьё* «наружность, внешность...») [Фасмер, III, 1971, с. 514].

Абсолютная тождественность больного места у зверя и человека позволяет использовать сказочных зверей для заверений, диагностики. При деликатном обращении со сказочными зверями, белыми волками можно разобраться в горстях, горестях не только матери, но и любого страдальца. Следует заметить, что вовсе не крокодилы льют крокодильи слёзы, а исключительно оборотни (рис. 30).

IV.7. Природа мифических растений и их роль в исходных формах семиозиса и воспитательного процесса

С растениями в мифологическом сознании также связан определённый код. Множество чудес связано с мифическими и сказочными деревьями и, прежде всего, с загадочным мировым деревом. Этот образ имеет множество вариантов: «древо жизни», «древо плодородия», «древо центра», «древо восхождения», «небесное древо», «шаманское древо», «мистическое древо», «древо познания», «древо смерти», «древо зла», «древо подземного царства» и т. д. В науке единый взгляд на природу этих загадочных деревьев до сих пор не выработан. Так, например, А.Н. Афанасьев в «Древе жизни», пытаясь пролить свет на природу мирового дерева, писал: «Дождевые тучи, потемняющие небесный свод широко раскинутой и многоветвистой сенью, в глубочайшей, незапамятной древности были уподоблены дереву-великану, обнимаю-

щему собой весь мир, — ветви которого обращены вниз — к земле, а корни простираются до самого высокого неба. О таком всемирном древе сохранились самые живые предания во всех языческих религиях арийских народов» [Афанасьев, 1983, с. 214]. Несмотря на резкую и аргументированную критику подобного рода взглядов, попытки искать мировое древо вне человека не прекратились. Более того, представления, игнорирующие знаковую природу мирового древа, в настоящее время доминируют. Главную роль в формировании представлений о мифических деревьях исследователи склонны отводить ботаническим видам, хотя эти виды напоминают мировое древо не больше, чем грозовые тучи. Так, например, *В.Н. Топоров* пишет: «Исключительная роль растений — диких и особенно культурных — в жизни человека способствовала мифологизации всего контекста, в котором выступают растения...» [Топоров, 1992, с. 368]. Иключительная роль любых растений способствует их пристальному изучению, что затрудняет фантастические измышления по их поводу, приписывание им свойств, которыми они не располагают.

В «Слове о полку Игореве» есть следующие строки: «Боян вещий, аще кому хотяще песнь творити, то растекашется мыслию по древу, серым волком по земли, шизым орлом под облакы», «О Бояне, соловию старого времени! Абы ты сия плъки ущекоталь, скача, славию, по мыслену древу...». Образ «мысленного древа» настолько загадочен, что филологи и этнографы уже сотни лет бьются над разгадкой этого феномена мифологического сознания.

По вопросу о том, какое именно древо упомянуто в этих фрагментах «Слова...» высказывались самые разные точки зрения. Так, например, многие исследователи (*А.Ф. Малиновский, Д.Н. Дубенский, Я. Малышев* и др.) подразумевали под этим деревом ботанический вид, хотя такой вид не мо-

жет быть мысленным. Подобная трактовка отнюдь не объясняла и смысла движения мысли по древу.

В 1870 году *А.Н. Майков* предложил трактовать «мысленное древо» как мифическое мировое древо, которое по древним сказаниям всех арийских народов, росло в царстве богов. Он писал: «Боян *мыслию* возносился в царство богов по этому небесному древу; это тем более, что в другом месте певец прямо называет это древо мысленным: “скача, славию, по мыслену древу”» [Майков, 1870, с. 127-128].

Мифологическая трактовка мысленного древа получила широкое распространение. *П.П. Вяземский* в книге «Замечания на Слово о полку Игореве» трактовал его как древо жизни: «Древо, по которому растекался Боян, есть древо жизни — жизни человеческого рода...» [1875, с. 60-61]. *А.Н. Веселовский* [1877, с. 278] и *Д.В. Айналов* [1934, с. 184-189] полагали, что в основе мысленного древа лежит библейское древо познания. *В.Ф. Ржигза* трактует мысленное древо, как «древо поэзии, древо песен», ссылаясь на соответствующий образ скальдической поэзии [1934, с. 103-112]. *Д.М. Шарыпкин* [1976, с. 14-22] и *Е.Л. Мороз* [1977, с. 64-72] развивают мысль о том, что древо во фразе «растекашется мыслию по древу» аналогично космическому древу из скандинавской мифологии — ясеню Иггдрасиль. Корнями и кроной Иггдрасиль объемлет весь мир, именно на нём держутся облака, небо, звёзды. У корней ясеня бьёт чудесный источник. На его вершине сидит орёл, у корней находится дракон Нидхед, а по стволу бежит белка — медиатор между верхом и низом. Разумеется, подобного рода трактовки отнюдь не проливают свет на природу загадочного древа, поскольку космическое древо не менее загадочно, чем мысленное.

Во многих мифологических и сказочных преданиях подчеркнут изоморфизм дерева и человека. В них часто деревья

выступают как живые существа: они чувствуют, говорят друг с другом и с людьми, обладающими соответствующими способностями. В народных представлениях их нельзя бить, рубить, пилить, осквернять.

Широко распространены мифы, сказки, в которых люди происходят от деревьев. Так, например, *В.Н. Топоров* в статье «Растения» пишет, что «германское племя семнонов выводило своё происхождение от деревьев одной рощи, которую они почитали священной; у европейских народов были широко распространены поверья, что люди берут младенцев из-под деревьев (ср. нем. *Kleinkinderbaum*, букв. «дерево маленьких детей») или что души предков живут в дереве, ветвях, листьях, цветах и т.п. (ср. распространённый мотив божественного голоса или человеческих голосов, слышимых в шелесте листьев, и использование его в предсказаниях, сфере мантики и магии)» [Топоров, 1992, с. 369].

Деревья часто фигурируют в качестве божеств, которым приносят различного рода жертвы. Так, например, *А.Н. Афанасьев* в «Древе жизни» упоминает об апокрифической беседе Панагиота с фрязином Азимитом (по рукописи XVI в.) мировое дерево описано так: «А посреди рая дерево животное, еже есть божество, и приближается верх того дерева до небес. Дерево то златовидно в огненной красоте; оно покрывает ветвями весь рай, имеет же листья от всех дерев и плоды тоже...» [Афанасьев, 1983, с. 214].

Существуют мифы, сказки, в которых описаны божества, чудесные существа, люди, обитающие или подвешенные на древе. На деревьях обитают русалки, дриады, скандинавский бог Один оказался повешенным на древе Иггдрасиль, а Иисус Христос – на крестовом древе. В русской народной сказке, известной также другим славянам, рассказывается про дуб, который вырос до самого неба; полез старик на тот дуб,

да и взобрался на небо, где сидел кочеток-золотой гребешок — птица, которая ни в огне не горит, ни в воде не тонет.

Вертикальная и горизонтальная структура мирового дерева содержит в себе набор «мифопоэтических» констант, которые позволяют описывать мир. Членение по вертикали предполагает преимущественно триаду (богов, месяцев в сезоне, героев сказки и т.д.) Членение по горизонтали — тетраду (богов, сезонов, сторон света, космические века и т. п.) [Топоров, 1991, с. 404].

Широко распространены инвертированные образы мирового дерева. В русском заговоре говорится: «На море на Океяне, на острове на Кургане стоит белая берёза, вниз ветвями, вверх кореньями». Подобного рода перевёрнутые деревья не только изображаются в соответствующих традициях на ритуальных предметах, но «нередко в ритуалах используются и натуральные перевёрнутые деревья [напр., у эвенков по сторонам от шаманского чума, символизирующего средний мир, землю, ставились два ряда деревьев — ветвями вверх (дерево нижнего мира), ветвями вниз (дерево верхнего мира)]» [Там же. С. 401]. Таким образом, перевёрнутыми деревья оказываются отнюдь не у антиподов.

Широко распространены мифологемы, сказочные сюжеты, связывающие происхождение растений с кровью человека или божества, о происхождении божеств от растений, а также превращение последних в растение или божество. Так, например, мифы повествуют о «прорастании» Осириса; садах Адониса и происхождении Адониса из мирового дерева; возрождение Аттиса в виде цветов и деревьев.

Под мировым деревом в центре вселенной традиционно рождались боги, герои, цари. Древнегреческий миф повествует о том, как младенец Зевс был вскормлен козой Амалтеей у подножия священного дерева. Под деревом родился и Апол-

лон. Майя, мать Будды, гуляя в священной роще, почувствовала приближение схваток и родила «избавителя всех живых существ», схватившись за ветвь одного из деревьев.

В космогонических мифах мировое дерево зачастую выступает как первый объект, который был создан богами. Вполне возможно, что слово *древность* этимологически связано со словом *древо*.

Подтверждением нашего взгляда на природу антропоморфных растений является следующее наблюдение Ф.И. Буслаева: «Из прочих частей тела человеческого особенное внимание обращали на себя руки, как необходимое орудие в деле. Как волосы были сравниваемы с травой, так руки и пальцы казались сучком с ветвями. По представлениям языка, как дерева, так и люди имеют общего между собой то, что рожатся и растут; поэтому от корня *род* — происходят и *рождение* и *род* (на-род); так в древневерхненемецком наречии *liut* народ и *lota* отросток, ветвь одного корня, происходят от готского корня *lud* расти, откуда готское *lauths* человек, наше люд, родит. падеж *laudis*. По свидетельству старинных словарей, наше *люд* значит также рождение, нарождение. Памба Берында говорит: “Люд, або луд, нарожение или рожай”, и в другом месте “Народ от луда назван”. Языки индоевропейские особенное сходство с растением находили в руке: так в санскрите названия руки, пальцев, ногтей образовались уподоблением с растением: палец *кара сак’а* (*кара* рука, собственно: делающая, от *крі* делать, а *сак’а* сук, сучёк), поэтому и рука называется сложным словом, значащим по переводу: имеющая пять ветвей или сучков: *панча-сак’а* (*панчан* пять, и *сак’а* сук); ноготь же вырастает на пальце, как лист на ветви, а потому называется *кара-руіа* (*кара* рука, и *руі* расти), собственно растущий на руке. Имея в виду такую связь понятий, можем предположить, что слово *рамень* — лес, поросль,

доселе употребляющееся в Вятской губернии и весьма обыкновенной в языке старинном, происходит от *рамо, рамена*» [Буслаев, 2003, с. 30].

В тюркских языках *сук* «указательный (палец)» [ЭСТЯ, 2003, с. 333], *суксук* «какое-то дерево (саксаул)» [Там же. С. 348]. В татарском языке *уч* «ладонь», «горсть»; *учарлы* «ветвистый» [ТРС, 1966].

Исконную связь руки с растением можно проследить во многих языках. Так, например, в кит. *shôu* «рука»; *shôuzhâng* «ладонь», *shôuzhâng* «палка»; *shù*, *shùmù* «дерево»; *shùmù* «число», «количество» [Котов, 2004].

Пальцы, ладоши (греч. *παλαμή*, лат. *palma* «ладонь», «рука») являются первыми пальмами, лотосами, с которыми мы знакомимся, в которых мы изначально обитаем, поэтому в руках следует искать первозданных божеств, исходную меру, центр мироздания, а отнюдь не в ботанических видах.

Дарованные нам от природы деревья, которыми мы здороваемся, являются не просто символами здоровья, жизненной силы. От них актуально во многом зависит благополучие человека. Подняв руки вверх, легко убедиться, что рост человека определяется высотой наших деревьев.

Мифы народов мира позволяют проследить изначальную связь самых разных растений с человеческой конституцией. Так, например, Е.В. Ревкункова в своей книге «Миф, обряд, религия», анализируя мифы о происхождении риса, пишет: «Наиболее широкоизвестный сюжет — возникновение риса из убитых или разрубленных частей тела человека (ребёнка), чаще всего женщины или девочки. Он имеет распространение по всей Индонезии, кроме нескольких островов — Ниас, Бали, Роти и Кай. У дусунов существует миф, согласно которому женское божество убило свою дочь в то время, когда люди кричали, что им нечего есть. Убитая

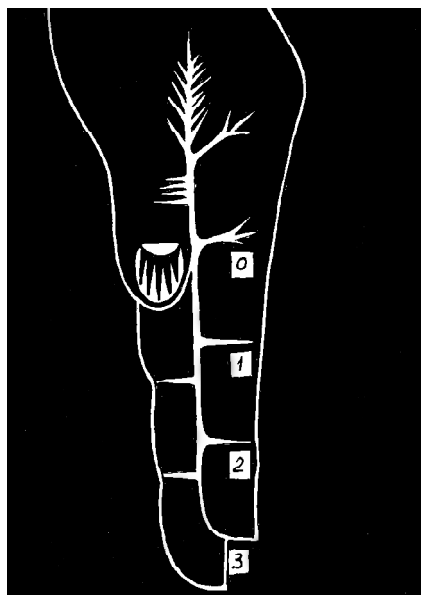


Рис. 31. Мировое дерево

дочь была разрублена, и отдельные её части посажены в землю. Из крови вырос рис, из головы — кокосовая пальма, из пальцев бетелевый орех, из ушей — листья *сириха*, из ног — маис, из горла — сахарный тростник, из колен — клади (таро)» [Ревуненкова, 1992, с. 104—105].

Происхождение из частей тела приписывается не только рису, но и другим культурным растениям. У народов Восточной Индонезии, Меланезии особенно широко

распространён подобный мотив в отношении *клади* (таро) и *уби* (ямса) [Членов, 1973, с. 150—151]. Даяки племени нгаджу считают, что эти растения возникли из тел или голов убитых предков, родителей, дети которых не захотели платить жрецам, вылечившим их отца. Менее распространённый вариант того же сюжета — происхождение риса из частей тела убитого божества.

Следует сразу сказать, что образы различных растений и птиц сложились у этого племени отнюдь не на почве земледелия. Все эти образы присутствуют в обрядах исцеления. У нгаджу-даяков есть специальные рассказчики, знающие соответствующие мифы и совершающие заместительные жертвы, которые надо рассказывать при лечении болезней, вызванных различными духами. Очевидно, что целительство более ранний вид целесообразной деятельности, чем земледелие,

поэтому проследить связь между мифическими растениями и человеческими органами лучше в рамках врачевания.

Наши руки, ладони, пальцы являются естественными мерами. Это позволяет реконструировать мировое (меровое) дерево (рис. 31). Оно действительно растёт вверх корнями. Поднимая руку, мы переворачиваем дерево. Нет ничего удивительного в том, что слова *корень* и *крона* одного корня. Касаясь большим пальцем подушечек четырёх смежных пальцев, легко убедиться, что меровое дерево делится по вертикали на три части (фаланги), а по горизонтали — на четыре части (четыре смежных пальца). Таким образом, существует реальная возможность обнаружить первую дюжину. Эта дюжина даёт возможность познакомиться с джинами, русалками и другими обитателями первозданного леса. Наши мышцы позволяют наглядно объяснить, почему в сезоне три месяца, а в году четыре сезона.

Для выявления родников, которые бьют у корней мирового дерева, следует вспомнить, что рудой издревле называли кровь. До сих пор матери называют родничком пульсирующую артерию на голове ребёнка. Присутствуют такие артерии и у кисти руки, где традиционно щупается пульс.

Ещё проще на ладони обнаружить мифическую козу Амалтею, которая с помощью своего рога (указательный палец) вскормила не только Зевса, но и всё человечество. С математической строгостью реконструируются и чудесные птицы (пятаки), которые обитают в кроне мирового дерева.

Следует заметить, что во многих языках слова *считать* и *думать* являются синонимами, поэтому, глубоко правы исследователи, отождествившие мировое дерево с мысленным деревом. Наши суставы позволяют произвести реконструкцию не только мифических и сказочных существ, населяющих мировое дерево, но и легендарного сказителя Бояна, который

мог принимать облик разных существ. Чтобы обнаружить скажителя (указчика), который может трансформироваться в белку, волка, козу рогатую, сокола, шакала или любого другого зверя, достаточно обратить внимание на наши естественные шкалы. В тат. языке *буын* «сустав» [ТРС].

Надо сказать, что проницательный *Ф.И. Буслаев* глубоко заблуждался, полагая, что первобытный человек считал руки похожими на деревья. Первобытный человек деревья рассматривал как живые руки. Игнорируя этот факт, невозможно понять главную причину очеловечивания деревьев, приписывания им чудесных свойств.

С руками человек знакомится ещё в колыбели. Материнские руки кормят, поят, носят его на себе, приучают к вежливости. Они учат нас делиться, жертвовать. Материнская рука может и наказывать, когда не в духе. Все эти представления со временем были перенесены на окружающую растительность, которая одушевлялась, что может быть подтверждено неограниченным количеством фактов. Так, например, *Дж. Фрезер* в своей книге «Золотая ветвь» пишет: «Туземцы племени ваника (Восточная Африка) воображают, что каждое дерево, в особенности кокосовая пальма, имеют свою душу, поэтому “срубить кокосовую пальму приравнивается к материубийству, потому что дерево это даёт им жизнь и пропитание, как мать своему ребёнку”. Сиамские монахи, будучи уверены, что души есть повсюду и что разрушить что-то — значит насильственно выселить духа, никогда не сорвут ветку с дерева, “как не сломают они руку невиновному человеку”» [Фрезер, 1983, с. 112—113].

Он также отмечает: «Басога в Центральной Африке полагают, что дух срубленного дерева может поразить смертью вождя и его семью. Для того чтобы предотвратить это несчастье, прежде чем повалить дерево, они обращаются за

советом к знахарю. Если этот специалист даёт разрешение приступать к рубке, лесоруб, во-первых, жертвует дереву домашнюю птицу или козу; во-вторых, после нанесения первого удара топором он высасывает из надреза немного сока: таким образом он братается с деревом, подобно тому как двое людей становятся братьями, высосав друг у друга немного крови» [Там же. С. 114].

Фрезер отмечает, что подобного рода верования характерны не только для первобытных людей. «Деревья, которые истекают кровью и выпускают крики боли и негодования, когда их рубят или поджигают, очень часто фигурируют в китайских книгах (даже в исторических сочинениях). В некоторых частях Австрии старые крестьяне продолжают верить, что лесные деревья одарены духом и без особой на то причины не позволяют надрезать их кору; они слышали от своих отцов, что дерево чувствует надрез не меньше, чем человек рану» [Там же. С. 113].

Наши деревья позволяют в мгновение ока соорудить чудесную вещь: плошку, скатерть самобранку, ковёр-самолёт и т.д. *А. Попов* в книге «Проблема истории народа коми в связи с его фольклором» пишет: «У коми существовало представление о том, что каждый человек имел своё дерево-двойник. Если человек наткнётся на своего двойника-дерево и сделает себе что-нибудь из этого дерева, то будет счастлив» [Попов, 1938, с. 22].

Первобытный человек наделял дерево не только способностью чувствовать, но и способностью мстить, наказывать, что вполне естественно, если изначально деревом считали руки. *Дж. Фрезер* в «Золотой ветви» пишет: «Литовцы были обращены в христианство лишь к концу XVI века. К этому времени культ деревьев продолжал играть у них важную роль. Некоторые из них почитали огромные дубы и другие боль-

шие развесистые деревья, от которых получали оракульские указания. Другие литовцы ухаживали за священными рощами рядом со своими деревнями и домами; считалось грехом сорвать с них даже ветку. Они думали, что человек, сломавший ветвь в такой роще, либо умрёт, либо будет изуродован» [Фрэзер, 1983, с. 111].

Существовали поверья, что наказание за пренебрежительное отношение к деревьям грозит целому народу. Фрэзер по этому поводу пишет следующее: «Когда Миссури во время весеннего паводка разливается и, выходя из берегов, несёт в своём течении стволы высоких деревьев, индейцы рассказывают, что духи деревьев испускают крики, когда ствол, цепляющийся корнями за землю, поднимая брызги, падает в поток. Когда-то срубить хотя бы одно из этих гигантских деревьев считалось у индейцев преступлением.... Если же они испытывали нужду в больших брёвнах, то пользовались только такими деревьями, которые упали сами. До последнего времени некоторые старики из числа наиболее суеверных заявляли, что несчастья обрушились на их народ по причине распространившегося ныне пренебрежительного отношения к правам пирамидального тополя» [Там же. С. 112]. Травма родительских рук, рук кормильцев до сих пор может негативно сказаться на экономическом положении семьи.

Рукам свойственно принимать дары. Мудрые воспитатели приучат детей делиться со старшими. Способность принимать дары издревле приписывалась и деревьям. *Фрэзер* отмечает, что «негры с Золотого Берега имеют обычай приносить в жертвы у подножия высоких деревьев и полагают, что, если свалить одно из них, земля вообще не будет больше плодоносить» [Там же. С. 119].

Почитание деревьев было широко распространено в Коре до начала XX века. Путешественники отмечали, что на

дорогах там всюду попадались священные деревья и жертвенники. *Т. Акиба* свидетельствует, что по данным на 1919 г., во всех провинциях страны насчитывалось более тысячи таких деревьев, из них 460 были собственностью отдельных деревенских общин и играли важную роль в общинных обрядах и праздниках. Например, при поминовении умерших после справления соответствующих ритуалов под священным деревом зарывали часть каждого кушанья. Имеются свидетельства, что в южных районах страны в XX веке некоторые священные деревья считались алтарями духа женщины-прародительницы [Акиба, 1950, с. 105]. Здесь явно просматривается традиция делиться со старшими, которая культивируется с раннего детства не без помощи такого выразительного средства, каковыми являются наши естественные деревья — руки. Именно посредством рук (естественных алтарей) старшие принимают подарки от детей.

Ч.Г. Ундервуд в книге «Визит в Корею, политика, общество, религия» пишет, что когда ребёнок тяжело заболел, мать, оторвав от его одежды лоскуты и купив на скудные средства вкусных продуктов, несла их к дереву. Там, привязав к дереву эти лоскуты и, написав на бумаге просьбу, она размещала жертвоприношения у основания каменной кучи. Затем, стоя на коленях, упрашивала демонов болезни, причинявших страдания её ребёнку, остаться в лоскутах, а жизнь ребёнка пощадить [Underwood, 1908, р. 87-88]. Подобного рода обычаи свидетельствуют также о связи культа деревьев с медицинской практикой, с манифестацией болезней первыми деревьями, первыми матрицами.

Рука играет огромную роль в диагностике, поэтому и похожей на неё растительности издревле приписывалась способность предсказывать судьбу. Листья дуба имеют отдалённое сходство с ладонью, поэтому именно дуб у европейских

народов чаще всего служил в качестве оракула. Дж Фрэнсер в «Золотой ветви» пишет: «Святилище в Додоне, где поклонялись Зевсу в виде дуба-оракула, было, возможно, самым древним и наверняка самым знаменитым в Греции» [Попов, 1938, с. 156-157].

У коми, мари особо почитаемым деревом была берёза. На основе местных сказаний, собранных А.И. Поповым, М. Михайлов в книге «Описание Устьвыма» приводит следующую легенду о «прокудливой берёзе», будто бы почитавшейся одной из величайших святынь народа коми и уничтоженной Стефаном Пермским. По прибытии в Усть-Вымь, Стефан поселился на горе, в месте лесном и пустынном, подле чтимой зырянами кумирницы, куда они пришли на поклонение идолам. Близ кумирницы находилась необыкновенной величины берёза, толстая в объёме и широковетвистая: «бе бо древо то велико зело, яко и три человеком едва обняти возможно бысть: вельми прокудливо». Идолопоклонники почитали берёзу как божество и приносили ей в дар дорогие шкуры пушных зверей; навешивали их на ветви, совершали свои обряды, вопрошали берёзу о будущем и получали пророческие ответы». Стефан решил уничтожить её. Когда он рубил берёзу, «за каждым ударом разносились в воздухе жалобы, стоны и крики: “Стефане, Стефане, зачем нас гониши? Сие наше есть древнее пребывание”; за каждым ударом струились из дерева разноцветные ручьи смрадной крови» [Михайлов, 1851, с. 63-68].

Обволакивая всё и вся, руки могли породить представления об облаках, облике и т.д. Наши облака вполне способны прикрыть солнце, небо. В этих облаках покоятся кроны или корни мировых деревьев.

Таким образом, мифические растения совершенно идентичны сказочным растениям, с которыми мы знакомимся в самом раннем детстве, когда пребываем на родительских руках.

IV.8. Роль мировых катаклизмов в воспитательном процессе

Материнское притворство, моря родительских слёз не могли не породить представлений о всемирном потопе, о предтечах, которые смогли пережить течь и выжить, построив плотины, плоты, ковчеги, а также о героях, которые смогли оживить людей, разбрасывая кости матери-земли, скалы (шкалы), под которыми скрываются любимые лица. Наши ковчики, плотины, ладошки могут познакомить с ковчегами, плотами, лодочками, на которых спаслись наши предтечи, пережившие ужасную течь (рис. 22).

Широко известен греческий миф о всемирном потопе [Аполлодор, I, VII, 2]. Главными персонажами этого мифа являются прародитель людей, сын Прометея Девкалион (Δευκαλιών) и его жена Пирра. Миф повествует о том, как разгневанный на людей «медного века» Зевс решил уничтожить всё человечество, наслав на землю потоп. Девкалион и его жена были единственными праведниками, которых Зевс решил сохранить. По совету Прометея Девкалион построил большой ящик («ковчег»), на котором он и Пирра спаслись во время девятидневного потопа, поглотившего всё человечество. На десятый день Девкалион увидел гору Парнас и высадился на ней. Принеся жертвы Зевсу-Фиксию («Дающему убежище»), Девкалион получил от него совет, как возродить человеческий род. Следуя этому совету, Девкалион и Пирра должны были бросать через голову «кости праматери». Догадавшись, что «костями праматери» божество называет камни, Девкалион и Пирра выполнили приказ и возродили человечество.

До сих пор пробуждение человечности и человечества не обходится без разбрасывания кистей матери, утопающей

в слезах. Разбирая естественные скалы (шкалы), дети общаются не только к человечности, но и к диагностике.

О том, как плаксивые люди и другие существа порождают потоп, как они оборачивались в скалы (шкалы) в ходе всемирного потопа, а также превращались обратно в людей при раскидывания палок (пальцев), скал (шкал), повествуют мифы разных народов. Так, например, по одной тлинклитской легенде, приведённой в книге Д.Д. Фрезера «Фольклор в ветхом завете» история великого потопа выглядит так. «Потоп был причинён вороном, который поместил в преисподней женщину, поручив ей следить за приливом и отливом. Однажды он пожелал узнать, что делается на дне морском, и, чтобы пройти туда по суше, приказал женщине поднять морскую воду» [Фрэзер, 1985, с. 140-141]. Наши руки способны продемонстрировать и морское дно, и подъём воды, и моря слёз. Существуют многочисленные сказки, в которых любимое лицо оказывается на болотной кочке, в подводном царстве, где их и находят герои.

Существуют также многочисленные мифы, в которых исконная обитель человечества оказывается в пламени. Наши пальцы (греч. *παλαμή*, лат. *palma* «ладонь») способны продемонстрировать не только исконную обитель, но и пламя всемирного пожара.

В мифах часто упоминаются огненные моря, реки, озёра, через которые перебираются герои. Исследователи категорически отвергают существование подобных феноменов природы. Между тем, человеческая природа отнюдь не исключает существования подобных чудес. Не сложно догадаться, что водоёмы подобного рода заполнены горячими слезами и с ними мы знакомимся задолго до знакомства с мифами.

IV.9. Мифические горы, небеса и пропасти в исходных формах знакового и воспитательного процессов

Наши руки, наши естественные сети, сита, накладываемые на наш стан, позволяют не только сетовать, но и разбираться в ситуации. Горы-сети (горсти), накладываемые на раны, познакомили нас не только с горестями, горем, но и с горами. Они познакомили человечество с Матерью-землёй — Геей, а также с геометрией, без которой не может быть топологической анатомии, медицины. Эти сети позволяют обозначить наш стан, нашу статью. Разглядывая исходную координатную сеть, можно обнаружить не только исходные шкалы, но и познакомиться с первыми скалами, пядями, впадинами, долинами (дланями) и т.д.

В мифах широко отражены мифические горы, которые часто отождествляются с небом. Обитателями такого рода гор являются божества, небожители, духи гор, обитатели таинственных подземелий (тролли, гномы и т.д.). С горами также связаны представления о загробном мире. В мифах, как и в фольклоре, горы часто выступают в виде великанов, чудовищ, сказочных богатырей, мифических предков. Наряду с культом животных, культом растений, культом огня, издревле существу культ гор, который тесно связан с культом неба. Сакральное значение гор подчёркнуто в ветхозаветной и новозаветной литературе. Так, например, Яхве дал свои заповеди Моисею на горе Синае. На горе Иисус произнёс свою первую большую проповедь, которая называется Нагорной. О культе гор существует обширная литература. В наиболее архаичных мифах горы выступают как живые существа, как покровители. Так, например, в книге Л.П. Потапова «Култ гор на Алтае» (1946) говорится о том, что горные промыслища алтайцам представлялись живыми существами — священ-

ными покровителями промысла. Все они имели свои собственные имена, которые обозначали саму гору и пребывающего в ней духа. Священные горы, хозяева горы мыслились не просто покровителями промысла, в них традиционно видели родовые горы, причём у каждой родовой общины была своя родовая гора, которая находилась в кровно-родственных отношениях с родом. Члены рода видели в родовой горе своего предка. Это отразилось в таких понятиях, как *tёс-таг* («гора-предок»), *улу-таг* («великая гора»), *ару-тёс* («чистый предок») и т.д.

Как живое существо в мифах фигурирует и небо. В космогонии небо часто описывается как расчленение первозданного хаоса, имеющего облик чудовища, на две половины: небо-отца и землю-мать. Существует неограниченное количество фактов, показывающих, что первое небо в клеточку, первый свод, первые горы, гортани ассоциировался со сведёнными у раны пальцами (палами), пятами (пастями). Не случайно в греч. *uranos* «небо»; в лат. *palātum*, *palātus* «нёбо», «свод»; в кит. *shān* ~ «гора», *shānkou* «рана», *shàng'e* «нёбо».

Наша сеть, исходное небо, исходная стратосфера обеспечивали сатурацию, насыщение. *Ш. Абрахамссон* в своей книге «Происхождение смерти. Исследования африканских мифов» сообщает, что у африканского племени аманти существует миф о том, что некогда верховное божество Оньяма жило близко к людям. В мифе говорится, что дети издревле «просили: “Дедушка Оньяме, дай нам мяса и добавку к нашей еде”, и мясо сразу сбрасывалось с неба. Но как-то раз старухе, толкущей в ступе фуфу, Оньяме помешал, и она попросила его немного отойти. Бог подчинился. Старуха, однако, потребовала, чтобы тот отступил ещё дальше. Разгневанный Оньяме навсегда скрылся ввысь на небе» [Abrahamsson, 1954, p. 16]. Очевидно, что отчуждение неба

от человека произошло в ходе проецирования микрокосма на макрокосм.

Маски, хари-сети породили представления о хрустальном небе, о небожителях, небесах обетованных. Пальцы являются нашим естественным черпаком. Этот черпак породил представления о космической черепахе, на которой основана система мер — «мероздание». Индийский миф утверждает, что небо создано из черепа Брахмы. В Эдде говорится, что оно произошло из черепа великана Имира, в греческом предании об Атласе последний держит небесный свод. Небо Брахмы есть не только у человека, но и обезьян-брахиаторов.

Изначально небо было не одно, поскольку у нас две руки, две пясти (пасти). Одно небо могло накладываться на другое бесконечное количество раз, поэтому сложились представления о многоэтажных небесах. Небо могло жаждать, требовать жертв. У исконного неба можно было просить. *А. Афанасьев* в книге «Мифы, поверия и суеверия славян» пишет, что сибирские шаманы при жертвоприношениях обращаются к небу с такой молитвой: «Отец Лысое Небо! Младший сын плешивого Неба! Сделайте, чтобы я (имярек) был богат скотом, счастлив в промыслах и имел бы большую семью» [Афанасьев, 2002, с. 123].

Естественные сита породили представления о высотах. Предсмертный захват одной горсти другой заставили говорить о некой горе, на которую взбираются покойники, а также о горних высях, на которые отправляются души умерших. *А. Афанасьев* пишет: «У славян до сих пор живо предание о том, что души умерших должны взбираться на какую-то крутую, неприступную гору. В разных местностях русской земли крестьяне уверяют, что, обгрызая ногти, не должны кидать их, а, напротив, собирать и прятать эти обрезки за пазуху; на том свете они пригодятся: по смерти каждому придёт-

ся взлезать на высокую крутую гору, столь же гладкую, как яйцо. С помощью сбережённых ногтей это можно будет сделать и удобнее, и скорее. По белорусскому поверью, кто прячет обрезанные ногти за пазуху, у того все эти обрезки очутятся на пальцах крепко сросшимися и помогут ему взобраться на железную гору, на которой стоит рай; в Подолии рассказывают о стеклянной горе, на которую надо “драпаться” на том свете. В других местах убеждены, что большие ногти всякому необходимы по смерти для того, чтобы лезть на небо или в царствие небесное — на Сионскую гору: очевидно, что гора и небо здесь тождественны» [Там же. С. 127].

Согнутые в дуги пальцы породили представления о духах, обитающих в горах. Породили они и представления об ужасных вестниках смерти, о колдунах, ведьмах, чертях, которые периодически собираются на горах, а также слетаются и терзают человека в его смертный час и не оставляют его за гробом. В этой связи становится понятной причина появления оронимов типа Чортова гора, Адская гора, горы Семи дьяволов и т. д.

Рассказы о мифической горе известны многим народам. На этой горе находятся не только черти, но и чертоги, сады, в которых обитают божества. Рассказы о подобной горе известны в Польше, Белоруссии, Литве, «на ней стоят золотые палаты, растёт дерево с золотыми яблоками, кожаца которых мгновенно заживляет раны» [Там же. С. 129].

Мифические небеса, сказочные горы созданы из наших кистей, из наших кустов. В тат. языке *куак* «куст», *кук* «небо» [ТРС, 1966]. В.Н. Топоров в статье «Гора» с полным основанием пишет: «Гора выступает в качестве наиболее распространённого варианта трансформации *древа мирового*. Гора часто воспринимается как образ мира, модель вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры кос-

мического устройства. Гора находится в центре мира — там, где проходит его ось (*axis mundi*). Продолжение мировой оси вверх (через вершину горы) указывает положение Полярной звезды, а её продолжение вниз указывает место, где находится вход в нижний мир, в преисподнюю» [Топоров, 1991, с. 331]. Стеклянная гора, естественная система координат могут задать любое направление, включая и направление на Полярную звезду.

В.Н. Топоров с полным основанием пишет: «Образ мировой горы обычно не соотносится с реальной горой...» [Там же. С. 312]. Пребывать в горе, пригорюниться можно даже находясь на равнине. Часто горе сопровождается плачем, потоками слёз. В мифах часто фигурируют рукотворные горы, созданные в ходе всемирного потопа. Так, например, в китайской мифологии само появление гор и их расположение связывалось с деятельностью мифического покорителя потопа и устроителя земли великого Юя. Следует заметить, что сам Юй «родился из тела своего отца Гуня, принявшего перед смертью облик черепахи» [Рифтин, 1992, с. 678]. Наши горсти, наш черпак и являются мифической черепахой, породившей твердь поверх потоков солёной воды, слёз.

Часто в мироустройстве принимают участие исполины, супружеские пары, поколения богов, вступающие в неприимимую схватку. Рукотворные шкалы позволяют объяснить происхождение скал, камней, которыми бросались мифические великаны, циклопы, первопредки, из плоти которых зачастую и создавался окружающий ландшафт. Игнорируя наши естественные шкалы, невозможно пролить свет на природу исполинов, прикованных к скалам, а также на сказочных богатырей, которые после битвы превращаются в скалы. Так, например, широко известна русская былина «Камское побоище», которая повествует о том, как после битвы:

А как они тогда же, все богатыри,
Как подъезжали-то ко стенам да ко каменным,
А какой придёт-от тут да тут же всё окаменеет
[Былины, 1986, с. 350].

В.И. Кулагин в предисловии к сборнику «Былины» пишет: «Былина о Камском побоище, повествующая о том, как перевелись богатыри на Руси, не менее загадочное явление, чем знаменитое “Слово о погибели Русской земли”» [Там же. С. 343].

Две горсти должны были породить представления о двух взаимосвязанных горах. *В.Н. Топоров* в статье «Гора» пишет о такого рода горах: «Нередко встречаются двойные горы (с двумя вершинами) или же две отдельные горы, часто противопоставленные друг другу. (ср. Белая гора и Чёрная гора у лужицких славян и соответственно Белобог и Чернобог или святые горы и лысые горы, местопребывание злых и добрых духов: ср. Святогор, но Змей Горыныч...) [Топоров, 1991, с. 313]. Он также пишет: «Две связанные друг с другом мифологемы — Г.-небо и Г.-нижний мир — объясняют многие мифологические параллели и целую серию мифов» [Там же. С. 312].

Кровь (руда) является естественным сокровищем. Кровавая рана, прикрытая горстью, должна была породить представления о духах-покровителях, о скрытых в горе сокровищах, которые тщательно оберегают горные нимфы, тролли, подземные гномы, различные чудовища, змеи и другие хтонические существа.

Наши естественные шкалы, скалы, горы позволяют не только пригорюниться, прикрыть рану. Эти динамичные органы играют огромную роль в диагностике, поскольку позволяют весьма наглядно и структурировано демонстрировать больное место. Нет ничего удивительного, что у самых

различных народов бытует вера в чудесные свойства скал (шкал), камней. Многие камни традиционно используются в медицине. Так, например, *Л.Я. Штернберг* в книге «Первобытные религии в свете этнографии» пишет: «Я никогда не забуду следующей сцены, которой я был свидетелем несколько лет тому назад в юрте ороча в Императорской гавани. Шаману нужно было определить болезнь лежавшего в юрте больного. Тихим голосом он велел подать себе тяжёлый камень. Когда его желание было исполнено, он привязал камень к крепкой бечёвке и, держа его за другой конец бечёвки наотвес, сказал: “О камень, о ты, который жил испокон веков, ты, который должен всё знать, скажи, какой дух кушает этого больного? Не жаба ли?... не ящерица ли?...” Камень долго оставался неподвижен, наконец он покачнулся при вопросе о тюлене. Камень дал ответ» [Штернберг, 1936, с. 6].

Наши горы-сети (горсти) подвижны. Это позволяло демонстрировать с помощью их не только больные органы, горести, кровавые схватки, но и окружающие объекты, показывать их трансформации и перемещения. Многие народы помнят об этом, но исследователи не склонны воспринимать подобного рода поверия всерьёз. *Л.Я. Штернберг* пишет: «Гиляки устья Амура много раз меня серьёзно уверяли, что один из утёсов, торчащих в море недалеко от берега, приехал сюда издалека, что раньше он жил гораздо севернее, близ с. Лангр, но после кровавой ссоры со своим братом он убежал на устье Амура и здесь окончательно поселился» [Там же. С. 6]. Кровавая ссора напоминает об изначальных, сказочных, мифических горах, а также о процессе формирования исходной матрицы, исходной декартовой системе, исходной географической карты.

По вполне понятным причинам горы изначально могли грозить, громить, драться, вступать в рукопашные схватки.

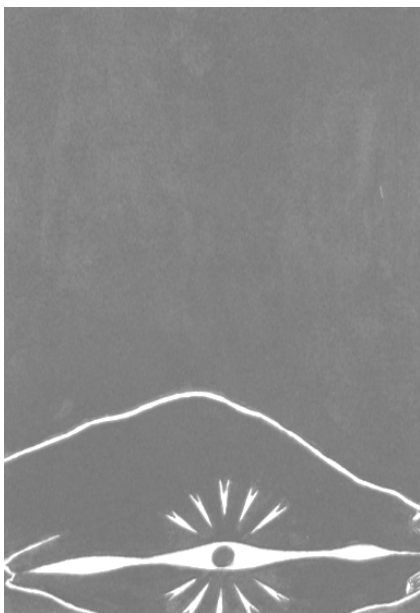


Рис. 32. Мировая гора

Штернберг упоминает юкагирский рассказ, записанный *В.И. Иохальсоном* на берегах Ледовитого океана, о споре горных вершин у устья Коркодона, когда зрители борьбы — соседние горы — беспрерывно восклицают: «Люди дерутся!» [Там же. С. 6].

Одна горсть может прикрывать другую, поэтому широко распространены мифы, сказки о многоэтажных горах, небесах, о мировой горе (рис. 32). *Н.В. Брагинская* в статье «Небо» пи-

шет: «С представлениями о мировой горе связано представление о небесной горе или небе на горе. Мировая гора или держит на своей вершине Небо, или вершина её есть небо, как место обитания богов...» [Брагинская, 1992, с. 207]. Ладони были первым туесами, камерами, поэтому тучи, хмари могут заволакивать небеса, обитель небожителей.

Сложение рук может знаменовать порождение новой меры, нового мира, как уход в иной мир. Наши патерни позволяют продемонстрировать первых патеров, юпитеров с огненными нимбами, которые являются властелинами колец, творцами мер и населяют горние выси.

Материнское притворство, а также агония лучше теогонии позволяют представить схватку небожителей с хтоническими существами, которые стремятся выбраться наружу. Для архаичных мифов характерны представления о мировых

пожарах, всемирных потопах, которые поглотили первые поколения людей, обитавших на земле. Со временем такого рода мифы породили представления о неизбежной гибели, которая ждёт всё человечество и даже богов. В скандинавской мифологии гибель богов и всего мира следует непосредственно за последней битвой богов и чудовищ. Впрочем, гибель богов вовсе не означает конец света. Притворство, а также врачебная практика должны были обеспечить счастливый конец не только сказке, но и множеству мифов.

Схватка божеств и чудовищ породила огромное количество мифов, сказок, легенд о запертых в темницах чудовищных змеях и других хтонических существах.

IV.10. Роль членов семьи в мифологизированном воспитательном процессе

В затруднительном положении герои мифов зачастую оказываются не без помощи своих ближайших родственников и чудесных помощников. Ребёнка зачастую надо посадить, чтобы его руки могли добраться до сказочного или загробного мира, в котором скрываются любимые лица. Подобная практика широко представлена и детально освещена в волшебной сказке. Так, например, младший брат-дурачок регулярно оказывается в безвыходном положении по вине своих старших братьев. В подобной ситуации оказался, например, Ивашко — герой русской сказки «Три царства — медное, серебряное и золотое», который на ремнях (раменах) спускался в пропасть и отыскал в пропасти невест для своих братьев. Коварные братья оставили его в пропасти, и он был вынужден самостоятельно выбираться из неё.

Надо сказать, что в пропасти (паре пястей) могут скрываться не только невестки, сёстры, матери, но и любые притворы. История Триты — младшего брата, брошенного стар-

шими братьями в колодец и получившего затем чудесное спасение, — один из популярных сюжетов древнеиндийского эпоса, зафиксированный в Махабхарате [IX, 36, 8]. Не избежал кладезя мудрости и Иосиф Прекрасный — младший из одиннадцати сыновей Иакова.

Следует заметить, что Ивашко и Иосиф, в конечном счёте, простили своих братьев. Категорически против реабилитации братьев выступают исследователи мифа, фольклора. Злой умысел без малейших оснований приписывают старшим братьям многие исследователи. При этом игнорируется тот факт, что старшие братья некогда были младшими и наверняка не смогли избежать участи младшего брата. В работе *Е.М. Мелетинского* «Герой волшебной сказки» дан подробный обзор предшествующих трактовок мотива младшего сына-дурачка в сказочном эпосе, а также приведено этнографическое объяснение, которое было впервые выдвинуто антропологической школой. В основе идеализации младшего брата представители этой школы видели минорат (привилегии младшего брата в наследственном праве). По мнению *Е. Мелетинского*, «ключём к проблеме генезиса сказок о вражде старших и младшего братьев являются сказки о дележе наследства... Социальную почву для идеализации младшего брата создаёт разложение патриархальной общины и возникновение классового неравенства. Одно из самых существенных последствий разложения патриархальной семьи — переход от общинной собственности большой семьи к частной индивидуальной собственности малой семьи, который получил известное выражение в борьбе минората и майората... Идеализация младшего брата в сказке есть идеализация социально обездоленного в результате разложения родового коллективизма индивида» [Мелетинский, 1958, с. 159—160]. Подобного рода взгляды свидетельствуют о полном непонимании

природы сказочных и мифических героев, характера их подвигов.

Злой умысел в мифах и сказках отсутствует даже в том случае, когда в западню, на съедение к чудовищу героя отправляют его родители. Наши руки позволяют продемонстрировать и лабиринт, и рогатого Минотавра. Это рогатое существо может забодать любого, но борьба с ним не столь опасна, как полагают наивные исследователи, которые позабыли, что много раз боролись и побеждали Минотавра, причём в самом раннем детстве.

Притворство, диагностическая практика, наши сказочные «малодетские» подвиги способны пролить свет и на миф о героях-мстителях, который является одним из самых распространённых в мировом фольклоре. В начале мифа описывается пропажа или гибель героев старшего поколения (отца, матери или обоих родителей) от рук антагонистов. Дети погибших остаются сиротами. Убийцей или похитителем родителей героев бывает вихрь, людоед, божество подземного мира, чудовищный тапир, гигантский орёл, ягуар. Герой или герои, возмужав, жестоко мстят убийцам родителей, нередко уничтожая своего учителя, своего воспитателя, что вполне естественно. Дело в том, что родительские руки породили и образы антагонистов, и образы воспитателей героев.

В мифе часто рассказывается о встрече героев со своим отцом или матерью (если только они не были убиты) или типологически близким персонажем. Этот персонаж сообщает об обидчиках и помогает героям одержать победу над противниками, которые зачастую ухитряются их проглотить. *Х. Вессен* приводит миф ноанама (департамент Чоко в Колумбии), в котором близнецы спрашивают мать, кто убил их отца, и та отвечает, что змея. Юноши истребляют всех змей, но не находят среди них ту, которую ищут. Мать признаётся,

что речь идёт об особом, гигантском змее. Братья плывут по реке на плоту прямо в пасть к гигантскому чудовищу. С собой они захватили дрова и шест. Поставив шест поперёк глотки змея, чтобы тот не закрыл пасть, они разводят у него в брюхе костёр. Чудовище погибает, и герои благополучно выбираются из его чрева [Wassen, 1935, р. 133—134]. Наши пальцы позволяют продемонстрировать и палку, и пламя, которые помогли выбраться героям из чрева этого чудовища.

Научившись спасать родителей, бороться с грозными стихиями, ребёнок оказывается способным спасать и других людей. Слезы людей, их органы, сдерживающие эти слёзы, позволяют пролить свет на природу змей, драконов, контролирующих водные источники и традиционный мотив об освобождении источника вод от ужасного чудовища. Герой узнаёт от опечаленных людей, что в их горе повинен дракон или змей. Герой убивает дракона, спасает от смерти девушку и освобождает источник воды от дракона. Этот мотив с небольшими вариациями повторяется в мифах многих народов. Он порождён традиционным воспитательным приёмом, обеспечивающим нашу социализацию.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обращение к истокам человеческого бытия, осмысление древних учений о золотом веке дали возможность выработать генерализованную концепцию трудовой теории антропо-социо-культурогенеза, учитывающую прозрения философов, исследователей, а также традиционные воззрения на природу человека, общества, культуры.

Исследования показали, что труд, породивший человека, общество, культуру связан не с культивированием искусственных орудий, а с культивированием альтруизма, способности не использовать естественное и искусственное оружие при дележе благ.

Изучение исходных форм воспитательного процесса показало, что решающую роль в нём играют не искусственные орудия, а материнские органы, техника материнского тела. Эти исследования позволили выявить главную движущую силу антропо-социо-культурогенеза — родительский инстинкт, который по своей природе социален, направлен на поддержку слабого, беззащитного и обеспечивает наше существование в наиболее критическое для нас время.

Пропаганда альтруизма, социализация личности неразрывно связана со становлением языка, словесности. Исследования подтвердили фундаментальную роль образных, рефлексивных языков не только в исходных формах общения, но и в формировании вторичных языков, включая звуковой язык.

Исследования позволили установить, что в качестве протоязыка изначально выступает медицинская семиотика, язык

рефлекторных геометрических построений, который позволяет формализовать способы выражения чувств, состояний, предупреждать о грозящей опасности, культивировать сочувствие, сознание.

В качестве исходного инструментария, обеспечивающего исходные геометрические построения, традиционно выступают руки. Материнские руки учат нас сетовать, обозначать наш стан, нашу статью, осмысливать человеческую конституцию, нашу орудийную систему, что и создаёт предпосылки для формирования не только знакового поведения, но и сознания, самосознания.

Матери реально являются первым материальным миром, который мы осваиваем. Материнские суставы являются также первыми чудесными существами, которые кормят нас, учат казать (сказывать). Язык сказочных животных, тотемных предков делает нас мудрыми, проницательными. Материнские руки являются первыми чудо-вещами, а также первыми чудовищами, с которыми мы вступаем в схватки на заре своей истории.

Становление волшебной сказки неразрывно связано с показом, с осмыслением исходной знаковой системы. Осмысление сказочного мира, сказочных вещей, сказочных персонажей происходит задолго до того, как мы усвоим звуковой язык, начнём интересоваться мистическими обрядами, космогенезом, начальными временами и т. д.

Озвучивание жестовых видеорядов привело к становлению звуковой сказки, которая со временем оторвалась от своего видеоряда и смогла породить самые фантастические представления о подвигах младенцев, первопредков и т. д.

Обращение к исходному миру ребёнка, к исходной знаковой системе, позволяет выявить исходную матрицу, методы её использования, позволяющие матерями пробуждать в ре-

бёнке человека. Всё это даёт возможность не только конкретизировать традиционные методы социализации, инкультурации младенцев, но и реконструировать исходные видеоряды, которые лежат в основе сказки и проливают свет на сказочные персонажи, на изначальный смысл сказочных действий, поступков.

Становление мифа стадияльно относится к последующему периоду социализации, когда микрокосм, естественные системы измерений, счислений начинают использоваться для описания макрокосма. Это приводит к появлению чудесных объектов, явлений вне человека, что позволяет почувствовать и понять окружающий мир.

Героизация сказочных незапамятных времён, вызывает стремление подростков, юношей продемонстрировать своё мужество, повторив сказочные подвиги. Устрашить подростков, юношей сказочными масками, сказочными существами, порождёнными ладонями матери, невозможно, поэтому приходится изобретать новые маски, новую бутафорию, специальные постановочные действия, обряды, а также отстранять от этих обрядов первых мэтров человечества — матерей, поскольку изначальные подвиги, воспроизводимые подростками, юношами могут только возбуждать улыбки у женщин.

В сакрализованных обрядах, мифах, возникших на основе сказок, сказочные подвиги зачастую совершают взрослые герои, однако, во многих мифах предвечные младенцы продолжают играть роль первых героев.

Проведённые исследования со всей очевидностью показывают изначальную связь мифа со сказкой, с подвигами, поступками, обстоятельствами, которые характерны для нашего младенческого состояния, для наших исходных ступеней социализации, поэтому есть все основания рассматри-

вать миф как продукт развития, сакрализации, мистификации процессов, нашедших отражение в волшебной сказке, которую есть все основания рассматривать как протомиф, а наши младенческие подвиги — в качестве протоинициаций.

Идеалы объективности, рациональности, господствовавшие в науке, на долгие годы вытеснили миф на самую окраину культуры, представив его, в лучшем случае, как одну из составных частей её предистории и трактуя его то как недоразвитую науку, то попросту как заблуждение наивного ума. Многим казалось, что миф есть не что иное, как пройденный этап истории человеческого духа, предшествовавший становлению системы культуры в собственном смысле этого слова, однако есть все основания считать, что миф формально воспроизводит ядро воспитательного процесса, обеспечивающего внутреннее единство этнических культур, что и позволяет говорить о культуре человека, о человечестве.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Ак. — Фольклор Саратовской области / Сост. Т.М. Акимова. — Саратов: Обл. книж. изд-во, 1946. — Кн. 1. — 535 с.
- А.ск., 1947 — Азербайджанские сказки. — Баку: Изд. АН АзССР, 1947. с.
- АТРС, 1965 — Арабско-татарско-русский словарь заимствований. Около 12 000 слов / Сост. К.З. Хамзин, М.И. Махмутов, Г.Ш. Сайфуллин. — Казань: Тат. книж. изд-во, 1965. — 853 с.
- Аф. — Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 3 т. — М.: Наука, 1984–1986. — Т. 1–3.
- В.с. — Восточнославянские волшебные сказки / Сост. текстов, вступ. статья, перевод Т.В. Зуевой. — М.: Просвещение, 1992. — 447 с.
- ГЭН СССР — Героический эпос народов СССР: В 2 т. — М.: Худ. лит-ра, 1973. Т. 1–2.
- ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.
- Ж. ст. — Живая старина. — 1912. — Т. XXI. — Вып. II–IV.
- ИИЗС — История искусства зарубежных стран: Превосбытное общество, Древний Восток, античность: Учебник. — М.: Изоб. иск., 1979. — 384 с.
- ИНС ЦИК СССР — Институт народов Севера ЦИК СССР.
- КЛ — Китайские легенды, сказки, басни, пословицы, поговорки / Сост. М. Маценюк. — Пермь: Пермское книжное изд-во, 1958. — 257 с.
- КРС — Казахско-русский словарь / Сост. Х. Махмудов, Г. Мусабаев. — Алма-Ата: Изд-во АН Каз.ССР. — 574 с.
- МИСБ — Мифы и сказки бушменов / Сост., перевод с англ. и примеч. Е.С. Котляр. — М.: Наука, 1983. — 318 с.
- МНМ — Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. — М.: Сов. энциклопедия, 1991–1992.
- Ск. ц. — Сказки цыган СССР / Сост., запись текстов, пер. Е. Друца и А. Гесслера. — М.: Наука, 1991. — 398 с.
- Смир. — Смирнов А.М. Сборник великорусских сказок Архива Русского географического общества // Зап. Русск. геогр. об-ва по отд. этногр. — Пг., 1917. — Т. XLV. — Вып. I, II.
- Т.н.ск. — Турецкие народные сказки. — Л.: Гослитиздат, 1939. — 612 с.
- ТНТ — Татарское народное творчество: В 14 т. — Казань: Раннур, 2001. — Т.2. — 400 с. (Волшебные сказки).
- ТОДЛ ИРЛИ — Труды отдела древнерусской литературы.

ТРС — Татарско-русский словарь. Около 38 000 слов. — М.: Сов. энцикл., 1966. — 862 с.

Худ. — Худяков И.А. Великорусские сказки. — М.: Изд. К. Солдатенко и Н. Щепкин, 1860–1862. — Вып. 1–3.

ЭСТЯ — Этимологический словарь тюркских языков. (Общeturкские и междюркские лексические основы на буквы Л, М, Н, П, С). — М.: Вост. Лит-ра Ран, 2003. — 445 с.

ЛИТЕРАТУРА

Авдеев А.Д. Происхождение театра. Элементы театра в первобытнообщинном строе. Л.; М.: Искусство, 1959. 264 с.

Агеева Р.А. Страны и народы: происхождение наваний. М.: Армада-пресс, 2002. 320 с.

Алексеев В.П., Першиц А.И. История первобытного общества: Учеб. для вузов по спец. «История». М.: Высш. шк., 1990. 351 с.

Алексеев В.П. Становление человечества. М.: Политиздат, 1984. 462 с.

Аникин В.П. Русская народная сказка. Пособие для учителей. М.: Просвещение, 1977. 208 с.

Антропология: Учеб. для студ. выс. учеб. заведений / В.М. Харитонов, А.П. Ожигова и др. М.: Владос, 2003. 272 с.

Антропология: Хрестоматия. Учебное пособие / Авторы-составители: Л.Б. Рыбалов, Т.Е. Россалимо, И.А. Москвина-Тарханова. М. Изд-во Моск. психолого-социального инст.; Воронеж: МОДЭК, 2002. 448 с.

Амирова Т.А., Ольховников Б.А., Рождественский Ю.В. Очерки по истории лингвистики. М.: Наука, 1975. 559 с.

Аполлодор. Мифологическая библиотека / пер. с древнегреч. В.Г. Боруховича. М.: АСТ: Астрель, 2004. 350 с.

Аристотель. Физика // Аристотель. Сочинения: В 4т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. С. 59-219.

Аристофан. Птицы // Комедии: В 2 т. М.: Худ. лит-ра, 1954. С. 3–100.

Арсеньев В.К. В дебрях уссурийского края. М.: Гос. изд-во геогр. лит-ры, 1952. 542 с.

Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избранные статьи. М.: Современник, 1983. 464 с.

Афанасьев А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян: В 3 т. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastika, 2002. Т. 1. 800 с.

Барсов Е.В. Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. М.: Тип. «Современ. Изв.», 1872. Ч. 1. 440 с.

Барт Р. Мифологии / пер. с фр. М.: Изд.-во им. Сабашниковых, 2000. 320 с.

Бляхер Л.Я. Курс общей биологии. М. - Л.: Биомедгиз, 1935. 553 с.

Боас Ф. Ум первобытного человека. М. - Л.: Гос. изд-во, 1926. 153 с.

Богораз В.Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в колымском округе. СПб.: Имп. АН, 1900. 417 с.

- Богораз-Тан В.Г. Чукчи. Религия. Л.: Учпедгиз, 1939. 195 с.
- Ботвинник М.Н. Ясон // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. М.: Сов. энцикл., 1992. Т. 2. К-Я. С. 687.
- Ботезату Гр. Молдавские народные сказки. Кишинёв: Лит. Артистикэ, 1981. 397 с.
- Брагинская Н.В. Небо // МНМ. Энциклопедия: В 2-х т. М.: Сов. энцикл., 1992. Т. 2. С. 206-208.
- Бунак В.В. Происхождение речи по данным антропологии // Труды ИЭ АН СССР. М., 1951. Т. XVI. 360 с.
- Буслаев Ф.И. Народный эпос и мифология / Сост., вступ. ст., комм. С.Н. Азбелева. М.: Высш. школа, 2003. 400 с.
- Буслаев Ф.И. Перехожие повести и рассказы // Буслаев Ф.И. Мои досуги. М.: Синод. типография, 1886. Ч. 2. С. 259-406.
- Буслаев Ф. Славянские сказки // Ф. Буслаев Исторические очерки русской народной поэзии и искусства. СПб.: Тип. тов-ва «Общественная польза», 1861. Т. 1. С. 308-354.
- Былины / Сост. В.И. Калугин. М.: Современник, 1986. 559 с.
- Вандриес Ж. Язык / пер. с франц. М.: Соцгиз, 1937. 410 с.
- Васильев С.В., Дерягина М.А. Формы коммуникации у обезьян и этапы происхождения речи // Поведение приматов и проблема антропосоциогенеза. М., 1991. С. 15-16.
- Веселовский А.Н. Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса // ЖМНП, 1868. № 11. С. 1-26.
- Веселовский А.Н. Из истории литературного общения Востока и Запада. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине». СПб.: Тип. В. Демакова, 1872. 350 с.
- Веселовский А.Н. Славянские сказания о Соломоне и Китавресе // А.Н. Веселовский. Собр. соч. Пг., 1921. Т. 8. Вып. 1. 416 с.
- Веселовский А.Н. Сравнительная мифология и ее метод // Вестник Европы, 1873. №10. С. 637-680.
- Веселовский А.Н. Три главы из исторической поэтики / А.Н. Веселовский // ЖМНП, 1899. №№ 3-5, и отд. отд., СПб, 1899.
- Веселовский А.Н. Три главы из исторической поэтики / Веселовский А.Н. Собр. соч., серия 1. СПб: Отд. русск. яз. и слов. Имп. Ак. наук, 1913. Т.1. С. 226-481.
- Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л.: Гослитиздат, 1940. 648 с.
- Веселовский А.Н. Поэтика мифа // Веселовский А.Н. Мерлин и Соломон: Избранные работы. М.: Эксмо-пресс; СПб.: Terra Fantastica, 2001. 864 с.
- Веселовский А.Н. Поэтика сюжетов // Веселовский А.Н. Мерлин и Соломон: Избранные работы – М.: Эксмо-пресс; СПб.: Terra Fantastica, 2001. С. 639-734.
- Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. Л.: Худ. лит.-ра, 1940. 619 с.
- Волков М.П. Социология науки: Социологические очерки научно-технической деятельности. М., 1968.
- Воронцов В.А. Название цен в разнотипных языках // Двухязычие: типология и функционирование. Казань, 1990. С. 94-96.
- Воронцов В.А. К вопросу обоснования и исследования палеопсихологии человека // Природа психического. Тезисы докладов. — Пермь, 1994. С. 47-48.
- Воронцов В.А. Тайна сокроенной печати // Республика Татарстан, 1997. 12. 27.
- Воронцов В.А. Зубная антропология // Республика Татарстан, 1998. – 6. 20.
- Воронцов В.А., Миласhevская Л.В. Истоки языка в свете теории антропо-социогенеза. Казань: Изд. Инст. ист. АН РТ, 2003. 143 с.
- Воронцов В.А. О театре волжских булгар и природе театрального искусства. Казань: ИНТЕЛПРЕСС, 2008. 473 с.
- Воронцов В.А. Природа языка и мифа. Казань: ИНТЕЛПРЕСС, 2008. 473 с.
- Воронцов В.А. О природе вещей и педагогической археологии. Казань: Intelpress+, 2009. 235 с.
- Воронцов В.А. Подлинные истоки волшебной сказки. Казань: Intelpress+, 2011. 268 с.
- Воронцов В.А. К вопросу о движущих силах антропо-социо-культурогенеза // Вестник экономики, права и социологии. 2012. № 1. с. 136-140.
- Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб.: Азбука, 2000. 672 с.
- Вундт В. Физиология языка / пер. с нем. СПб.: Изд. Н.М. Лиманского, 1868. 42 с.
- Вундт В. Элементы психологии народов. Основные черты психологической истории развития человечества. СПб.: Вестник знания, 1913. 616 с.
- Выготский Л.С. Развитие высших психических функций. М.: Изд. Акад. пед. наук, 1960. 368 с.

Выготский Л.С. Мышление и речь: Сборник. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2008. 668с.

Гекатей Милетский. Генеалогии // Фрагменты ранних римских философов. М.: Наука, 1989. С. 36–37.

Гесиод. О происхождении богов. Теогония. М.: Сов. Россия, 1990. 320 с.

Гербарт И.Ф. Психология. СПб.: Изд. ред. журнала «Пантеон литературы», 1895. 278 с.

Геродот. История в девяти книгах / пер. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. 600 с.

Герцен А.И. Собр. соч.: В 8 т. М.: Правда, 1975. Т. 7. 607 с.

Гоголь Н.В. Страшная месть // Н.В. Гоголь. Собр. соч.: В VI т. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1959. Т. I. С. 150-190.

Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987. 218 с.

Горелов И.Н. Функциональный базис речи в онтогенезе. Челябинск: Челябин. пед. ин-т, 1974. 130 с.

Горелов И., Енгальчев В. Безмолвный мысли знак. Рассказы о невербальной коммуникации. М.: Мол. гвардия, 1991. 239 с.

Гомер. Илиада. М.: Правда, 1984. 432 с.

Гримм Я. Мысли о том, как соотносятся сказания с поэзией и историей // Эстетика немецких романтиков. – М.: Искусство, 1987. 733 с.

Гуревич П.С. Философия культуры: Пособие для студентов гуманитар. вузов. М.: Аспект-Пресс, 1994. 317 с.

Дарвин Ч. Сочинения: В 9 т. М.–Л.: Биомн-гиз, 1953. Т. 5. 1040 с.

Дерягина М.А. Эволюционная антропология: биологические и культурные аспекты: Учеб. пособие. М.: УРАО, 1999. 208 с.

Диоген. Кратету // Антология кинизма. М.: Наука, 1984. С. 219-220.

Донских О.А. К истокам языка. Новосибирск: Наука, 1988. 189 с.

Дьяконов И.М. Мифология древнего мира. М.: Наука, 1977. 456 с.

Евангелие от Иоанна 1, 1.

Ельницкий Л.А. Древнейшие океанские плаванья. М.: Географиз, 1962. 86 с.

Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М.: Автор, 1992. 607 с.

Зарубин И.И. Белуджские сказки, собранные И.И. Зарубиным. Л.: АН СССР, 1932. 220 с.

Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отд. Русск. Геогр. Общ. по этногр. Томск, 1906. Вып. II.

Зеленин Д.К. Великорусские сказки Пермской губернии // Зап. Рус. геогр. общ-ва по отд. этногр. Пг., 1914. – Т. 41. 656 с.

Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии // Зап. Рус. геогр. общ-ва по отд. этногр. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1915. Т. 42. 640 с.

Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1936. 230 с.

Зеленин Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. – М., Л.: Изд. АН СССР, 1937. – 77 с.

Зизаний Л. Грамматика словенска. Вильно, 1596. РГБ. МК. №:1731.

Золотарёв А.М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л.: Изд-во Инст-та народов Севера ЦИК СССР, 1934. 52 с.

Иванов Вяч.Вс. Восстановление первоначального текста кетского мифа о разорителе орлиных гнёзд // В кн.: Мат. Всес. симп. по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. 1. С. 51–64.

Иванов В.В. Змей // МНМ. Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. Энцикл., 1991. Т.1. С. 468–471.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Кетская модель мира // Симпозиум по структурному изучению знаковых систем: Тез. докл. М., 1972. С. 100-105.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Птицы // Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1992. Т. II. С. 347–348.

Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М.: Наука, 1963. 245 с.

Ионова Ю.В. О культе деревьев в Корее // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М.: Наука, 1986. М.: Наука, 1986. С. 216-229.

Иорданский В.Б. Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии. М.: Наука, 1991. 319 с.

Иохельсон В.И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе В.И. Иохельсоном. С.-Петербург: Тип. Имп. АН, 1900. Ч. 1. 187 с.

Ирвин У. Дарвин и Гексли. М.: Молодая гвардия, 1973. 464 с.

Исенина Е.И. Дословесный период развития речи у детей. Саратов: Изд. Саратовского ун-в., 1984. 162 с.

Карнаухова И.В. Сказки и предания Северного края. М.: Академия, 1934. 446 с.

Кассирер Э. Язык и искусство // Вест. Росс. ун-в-та дружбы народов. 1993. № 1. С. 117–119.

Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. 784 с.

Каутский К. Этика и материалистическое понимание истории. М.: Едиториал УРСС, 2003. 133 с. (Серия «Размышления о марксизме»).

Китайские легенды, сказки, басни, пословицы, поговорки. Пермь: Перм. книж. изд-во, 1958. 258 с.

Кларк Дж. Д. Доисторическая Африка. М.: Наука, 1997. С.65-67.

Клингер В. Животное в античном и современном суеверии. Киев: Тип. Имп. универ. Св. Владимира, 1911. 352 с.

Козинцев А.Г. Проблема грани между человеком и животным // Э.О. 1977. №4. С.96-104.

Кон И.О. В поисках себя: Личность и её самосознание. М.: Политиздат, 1984. 335 с.

Кондильяк Опыт о происхождении человеческих знаний // Коидильяк. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1980. Т. 1. С. 67-332.

Коргуев М.М. Сказки М.М. Коргуева. Петрозаводск: Каргосиздат, 1939. 676 с.

Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. М.: Наука, 1987. 270 с.

Котляревский А.А. Сочинения: В 4т. СПб.: Имп. АН, 1889. Т.2. 572 с.

Котляр Е.С. Миф и сказка Африки. М.: Наука, 1975. 245 с.

Котов А.В. Новый китайско-русский словарь. М.: Рус. яз. Медиа, 2004. 605 с.

Крапп Э.К. Легенды и предания о Солнце, Луне, звёздах и планетах / пер. с англ. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000. 656 с.

Красножёнова М.В. Сказки Красноярского края. Л.: Гослитиздат, 1937. 294 с.

Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993. 379 с.

Кэмпбелл Дж. Мифический образ / пер. с англ. М.: АСТ, 2002. 683 с.

Ламберт Д. Доисторический человек: Кембриджский путеводитель / пер. с англ. Л.: Недра, 1991. 256 с.

Ларичев В.Е. Сад Эдема. М.: Политиздат, 1980. 398 с.

Леви-Брюль Л. Сверхестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.

Леви-Строс К. Структура мифов // Вопросы философия. 1970. №7. С. 152–164.

Леви-Строс К. Структурная антропология / пер. с франц. М.: Наука, 1983. 535 с.

Леви-Строс К. Превобтное мышление. М.: Республика, 1994. 384 с.

Леви-Строс К. Мифологии: В 4 т. М.; СПб.: Унив. кн., Культ. инициатива, 2000. Т.1. Сырое и приготовленное. 399 с.

Лессинг Г.Э. О происхождении языка // Антология мировой философии. М.: Мысль, 1971. Т. 3. С. 49-54.

Лёббок Дж. Начало цивилизации. СПб.: Ред. журн. «Знание», 1876. 350 с.

Линдبلاد Я. Человек — ты, я и первозданный / пер. со швед. М.: Прогресс, 1991. 259 с.

Лисина М.И. Общение ребёнка со взрослым как деятельность // В кн.: Общение и его влияние на развитие психики дошкольника. М., 1974. С. 3-23.

Лифшиц К. Мифология древняя и современная. М.: Искусство, 1979. 582 с.

Лосев А.Ф. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. 525 с. (Мыслители XX века).

Лосев А.Ф. Хаос // МНМ. Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энцикл., 1992. Т. 2. С. 579-581.

Лурье С.Я. Дом в лесу // Язык и литература, 1932. Т. 8. С. 159-165.

Луcretий Кар Т. О природе вещей / пер. И. Рачинского. М.: ОГИЗ, 1933. 210 с.

Мамфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе / ред. П. Гуревич. М.: Прогресс, 1986. 365 с.

Малиновский Б. Магия, наука и религия / пер. с англ. М.: Рефл-бук, 1998. 527 с.

Маркс К, Энгельс Ф. Немецкая идеология // Собр. соч.: В 9-ти т. М.: Политиздат, 1985. Т. 2. С. 9-76.

Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения // 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 8. 670 с.

Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения // 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1959. Т. 13.

Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1960. Т. 23. 907 с.

Марр Н.Я. Избранные работы. Л.: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1937. Т. 4. 440 с.

Мортон А.Л. Английские утопии / пер. с англ. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1956. 272 с.

Марчукова С.М. Медицина в зеркале истории. СПб.: Европейский дом, 2003. 272 с.

Матфей. Евангелие от Матфея.

Мелетинский Е.М. Герои волшебной сказки. М.: Изд. вост. лит-ры, 1958. 262 с.

Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. М.: Наука, 1979. 228 с.

Мелетинский Е.М. От мифа к литературе: Учебное пособие по курсу «Теория мифа и историческая поэтика повествовательных жанров». М.: Рос.гос. гуманитар. университет. 2000. 170 с.

Менье Л. История медицины / пер. с франц. М.-Л.: Гиз, 1926. 323 с.

Мид М. Отцовство у человека — социальное изобретение // Семья: Книга для чтения: В 2 кн. М.: Политиздат, 1991. Кн. 1. С. 205-221.

Миллер В. Осетинские этюды. Часть первая (Осетинские тексты) // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. Москва: Тип. бывш. Ф.Б. Миллера, 1881. Вып. 1. 164 с.

Миллер В. Осетинские этюды. Часть вторая. Исследования // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. М.: Тип. А. Иванова (бывш. Миллера), 1882. Вып. 2. 302 с.

Миллер В. Осетинские этюды. Часть третья. Исследования // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. М.: Тип. Е.Г. Потапова, 1887. Вып. 3. 216 с.

Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. М.: Т-во И.Д. Сытина, 1897. Т. 1. 464 с.

Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. М.: Т-во И.Д. Сытина, 1897. Т. 2. 416 с.

Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности: Былины и исторические песни. М.; Л.: Госиздат, 1924. Т. 3. 368 с.

Мифология древнего мира / пер. с англ. М.: Наука, 1977. 456 с.

Михайлов М. Описание Устьвыма. Вологда, 1851. 440 с.

Мосс М. Техника тела // Общества, обмен, личность. М.: Наука; Глав. ред. вост. лит-ры, 1996. С. 242-263.

Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. М.: Мысль, 1984. 654 с.

Никифоров А.И. Победитель змея: Из северорусских сказок // Сов. фольклор, 1936, № 4-5. С. 143-242.

Никольский В.К., Яковлев Н.Ф. Как люди научились говорить. М.: Мол. гвардия, 1945. 39 с. (Беседы о природе и человеке).

Новиков В.Н. Образы восточнославянской волшебной сказки. М.: Наука, 1974. 253 с.

Нойман Э. Происхождение и развитие сознание. М.-К.: Рефл-бук, Ваклер, 1998. 462 с.

Носилов К.Д. У вогулов. СПб, 1904. 260 с.

Овидий. Метаморфозы / пер. с латинского С. Шервинского. М.: Худ. лит-ра, 1977. 430 с.

Ончуков Н.Е. Северные сказки // Зап. Рус. геогр. общ. об-ва по отд. этногр. М., 1908. Т. 33. 646 с.

Отен Ш. Что такое ликантропия // Энциклопедия загадочного и неведомого. Вампиры и оборотни. М.: Олимп; АСЕ-ЛТД, 1997. 512 с.

Платон. Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1968. Т. I. 623 с.

Платон. Федон // Платон. Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т.2. С. 11-94.

Попов А.А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений Долганов на природу // СЭ. 1958. № 2. С. 77-99.

Попов А. Проблема истории народа коми в связи с его фольклором // Предания и сказки коми. Архангельск: ОГИЗ — АРХОГИЗ, 1938. С. 4-36.

Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М.: Мысль, 1974. 487 с.

Потанин Г.Н. Тунгуско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб: Тип. А.С. Суворина, 1893. 470 с.

Потебня А.А. Из записок по теории словесности. Харьков: Изд-во М.В. - Потебни, 1905. 652 с.

Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М.: Лабиринт, 2000. 480 с.

Пропп В.Я. Морфология сказки. Л.: Academia, 1928. 152 с.

Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. М.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1946. 384 с.

Пропп В.Я. Фольклор и действительность // Фольклор и действительность. М.: Глав. ред. вост. лит-ры, 1976. С. 83-115.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. 1986. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. 368 с.

Публий Овидий Назон. Метаморфозы / пер. с греч. М.: Худ. лит-ра, 1977. 430 с.

Путешествие Ахмеда Ибн-Фадлана на Волгу / пер. с араб. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939. 193 с.

Радде Г. Хевсурия и хевсуры // Зап. Кавк. отдела. 1881. XI. № 2. С. 82-130. С. 82-130.

Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1874. 479 с.

Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы / пер. с англ. М.: ТЕРРА - Книжный клуб; Республика, 2000. 464 с.

Рассуждение о начале и происхождении языков. СПб, 1778. 120 с.

Ревзин И.И. К общесемиотическому истолкованию трёх постулатов Проппа: Анализ сказки и теория связности текста // Типологические исследо-

- вания по фольклору. Сб. статей памяти В.Я. Проппа. М.: Наука, 1975. С. 77-91.
- Ревуненкова Е.В. Миф — обряд — религия. Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М.: Наука, 1992. 216 с.
- Рифтин В.Л. Юй // МНМ. Энциклопедия: В 2-х т. М.: Сов. энцикл., 1992. Т. 2. С. 678.
- Роззак Т. Незавершенное животное. Форпост эпохи Водолея и эволюция сознания // Человек и общество: проблемы человека на XVIII всемирном философском конгрессе. М.: РАН, 1992. Вып. 4. С. 174-209.
- Рубинштейн Р.И. Тот // МНМ. Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энцикл. 1988. Т. 2. С. 521-522.
- Рубинштейн Р.И. Птах // МНМ. Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 345-346.
- Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 606 с.
- Рябушкин Н.В., Царегородцев Г. Наказанье ли божье? (Медицина и религия) Г. Царегородцев. М.: Изд. полит. лит-ры, 1988. 319 с.
- Садовников Д.Н. Загадки русского народа // Сборник загадок, вопросов, притч и задач. СПб., 1901. 440 с.
- Садовников Д.Н. Сказки и предания Самарского края // Зап. Рус. геогр. об-ва по отд. этногр. СПб., 1884. Т. 12.
- Сахаров И.П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков: В 3-х чч. СПб.: Тип. Гуттенберга, 1837. Ч. 2. 274 с.
- Северцов А.С. Введение в теорию эволюции. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. 318 с.
- Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М.: Наука, 1974. 766 с.
- Секст Эмпирик. Против учёных // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 61-376.
- Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. 576 с.
- Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс, Универс, 1993. 656 с.
- Сергеев Б.Ф. Как мозг учился думать. М.: Цитадель, 1995. 206 с.
- Смирнов А.М. Сборник великорусских сказок Архива Русского географического общества // Зап. Рус. геогр. об-ва по отд. этногр. Пг., 1917. Т. XLIV. Вып. 1-2.
- Соболев А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно исторический опыт исследования древнерусского народного мировоззрения). СПб.: Лань, 2000. 272 с.
- Соколова В.К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре) // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л.: Наука, 1977. С. 188-195.
- Соколова З.П. Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 213 с.
- Соколов Б., Соколов Ю. Сказки и песни Белозёрского края. М.: Отд. рус. яз. и слов. имп. АН, 1915. 666 с.
- Сорокина Т.Г. Атлас истории медицины: Первобытное общество. Древний мир. М.: УДН, 1987. 168 с.
- Сорокин Ю.А., Тарасов Е.Ф., Шахнарович А.М. Теоретические и прикладные проблемы речевого общения. М.: Наука, 1979. 326 с.
- Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. М.: Изд. полит. лит-ры, 1972. 303 с.
- Стасов В.В. Происхождение русских былин // В.В. Стасов. Собр. соч. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1894. Т. 3. С. 948-1259.
- Стеблева И.В. Очки турецкой мифологии: По материалам волшебной сказки. М.: Вост. лит., 2002. 101 с.
- Стеблин-Каменецкий М.И. Миф. М.: Наука. Ленингр. отд., 1976. 102 с.
- Степанов Ю.С. В мире семиотики // Семиотика: Антология. Сост. Ю.С. Степанов. М.: Акад. Проект. Екатеринбург: Деловая книга, 2001. С. 5-42.
- Страбон. География: В 17 кн. / пер. с греч. М.: Ладомир, 1994. 941 с.
- Тайлор Э.Б. Первобытная культура / пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. 573 с.
- Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / пер. с англ. Смоленск: Русич, 2000. 624 с.
- Тимирязев К. Чарлз Дарвин и его учение. М.: ОГИЗ, 1935. 199 с.
- Толкиен Дж.Р. О волшебных историях // Дерево и лист. М.: Прогресс; Гнозис, 1991. С. 10-111.
- Толстов С.П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9-10. С. 3-41.
- Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Политиздат, 1964. 320 с.
- Токарев С.А. Религии в истории народов мира // 4-е изд., испр. и доп. — М.: Политиздат, 1986. 576 с.
- Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

- Токарев С.А. Тотемические мифы // МНМ. Энциклопедия: В 2т. М.: Сов. энцикл., 1992. Т.2. С. 522-523.
- Топоров В.Н. Гора // МНМ. Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энцикл., 1991. Т. I. С. 311-314.
- Топоров В.Н. Древо мировое // МНМ. Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энцикл., 1991. Т. I. С. 398-406.
- Топоров В.Н. Животные // МНМ. Энциклопедия: В 2т. М.: Сов. энцикл., 1991. Т. I. С. 440-449.
- Топоров В.Н. Растения // МНМ. Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энцикл., 1992. Т. 2. С. 368-371.
- Тэйлор Э. Доисторический быт человечества и начало цивилизации // Пер. с англ. М.: Преснов, 1868. 508 с.
- Уоллес А. Дарвинизм. Изложение теории естественного отбора и некоторых из её приложений // Пер. с англ. М.: Изд. М.С. Сабашниковых, 1911. 575 с.
- Урманчеев Ф.И. Эпические сказания татарского народа. Сравнительно-исторические очерки. Казань: Изд. Каз. унив., 1980. 119 с.
- Усеинов К.У. Сказки и легенды татар Крыма. Симферополь: Госиздат Крым. АССР, 1936.
- Ушинский К.Д. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии // Максимова В.И. Педагогическая антропология. М.: АСАДЕМА, 2001. С. 76-196.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: Прогресс, 1971. Т. III. 827 с.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: Прогресс, 1973. Т. IV. 852 с.
- Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии / Сост. и послесловие П.С. Гуревича, общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 357-403.
- Флоренский П.А. Органопроекция // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 149-162.
- Фоули Р. Ещё один неповторимый вид. Экологические аспекты эволюции человека / пер. с англ. М.: Мир, 1990. 368 с.
- Фолсом Ф. Книга о языке. Homo sapiens — это Homo loquens. Человек разумный — это человек говорящий. М.: Прогресс, 1977. 155 с.
- Фрейд З. Недовольство культурой // Перевод А. Руткевича // Фрейд З. Психопсихология. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. 100 с.
- Фрейд З. Мы и смерть. СПб.: Вост.-Европ. инст. Психопсихологии, 1994. 25 с.
- Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному; Страх; Тотем и табу: Сборник. Мн., 1998. С. 324-491.
- Фридман Э.П. Занимательная приматология. М.: Знание, 1985. 190 с.
- Фромм Э. Душа человека / Пер. с нем. М.: Республика, 1992. 430 с. (мыслители XX века).
- Фрэнк Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. 2-е изд. М.: Политиздат, 1983. 703 с.
- Фрэнк Д.Д. Фольклор в ветхом завете / пер. с англ. — 2-е изд., испр. М.: Политиздат, 1985. 511 с. (Б-ка атеист. лит.)
- Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / пер. с фр. М.: Прогресс, 1977. 488 с.
- Фуко М. Рождение клиники / пер. с фр. М.: Смысл, 1998. 309 с.
- Хадрович Л., Гальди Л. Венгерско-русский словарь. Около 40 000 слов. Будапешт: ТЕРРА, 1971. 804 с.
- Хайдеггер М. Путь к языку // М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1983. С. 279-273
- Хайтун Д.Е. Тотемизм. Его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958. 420 с.
- Харрисон Дж. Биология человека / пер. с англ. М.: Мир, 1979. 440 с.
- Хейзинга Й. Homo Ludens / Человек играющий. Статьи по истории культуры / пер. с нидерл. — изд. 2-е, исправленное. М.: Айрис-пресс, 2003. 496 с. (Библиотека истории и культуры).
- Хрисанфова Е.Н., Мажуга П.М. Очерки эволюции человека. Киев: Наукова думка, 1985. 135 с.
- Худяков И.А. Великорусские сказки в записях И.А. Худякова. М.: Наука, 1964. 301 с.
- Хьюбнер К. Истина мифа / пер. с нем. М.: Республика, 1996. 448 с. (Мыслители XX века).
- Циркин Ю.Б. Мифы Финикии и Угарита. М.: Изд. АСТ; Астрель; Ред.-изд. компл. Русанова, 2000. 480 с. (Мифы народов мира).
- Чеснов Я.В. Проглоченное знание и этнический облик // Фольклор и этнография: Проблема реконструкции фактов традиционной культуры: Сб. ст. Л.: Наука, 1990. С. 169-180.
- Чёрный хлеб-зёг нянь / пер. с удм. Ижевск: Удмуртия, 1990. 113 с.

Черных П.Я. Историко-этимологический словарь русского языка: 13 560 слов: В 2 т. М.: Русский язык, 1994. Т. 1. А — пантомима. 623 с.

Швейцер А. Благоговение перед жизнью / пер. с нем. М.: Прогресс, 1992. 574 с.

Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. 636 с.

Шеррингтон Ч. Интегративная деятельность нервной системы. Л.: Наука, 1966. 392 с.

Шер Я.А., Вишняцкий Л.Б., Блендова Н.С. Происхождение знакового поведения. М.: Научный мир, 2004. 280 с.

Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм // Скотт В. Письма о демонологии и колдовстве. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. С. 335-570 (Серия «Антология мысли»).

Штейнен К. Среди диких народов Бразилии. М. — Л.: Мол. гвардия, 1930. 183 с.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во ИНС ЦИК СССР, 1936. 573 с.

Эдда: Скандинавский эпос / пер. предисл и ком. С. Свириденко. М.: Изд.-во Сабашниковых, 1917. 377 с.

Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. 312 с.

Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии // Пер. с англ. М.: REFL-book, К.: Bakler, 1996. 288 с.

Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с франц. — М.: Академический проект, 2000. 222 с.

Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с франц. 3-е издание. М.: Акад. проект; Парадигма, 2005. 224 с.

Эльконин Д.Б. Детская психология (Развитие ребёнка от рождения до 7 лет). М.: Учпедгиз, 1960. 328 с.

Эльконин Д.Б. Актуальные вопросы исследования периодизации психического развития в детстве // Проблемы периодизации развития психики в онтологии. М.: Просвещение, 1976. С. 3-5.

Энгельс Ф. Диалектика природы. М.: Политиздат, 1982. 359 с.

Юм Д. Трактат о человеческой природе // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1965. 845 с.

Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. М.: ЗАО «Совершенство»; «Port-Royal», 1997. 384 с.

Якушин Б.В. Гипотезы о происхождении языка. М.: Наука, 1985. 135 с.

Ямвлих. Ответ учителя Абаммона на письмо Порфирия к Анебону, содержащий решение высказанных в этом письме сомнений // Знание за пределами науки. М.: Республика, 1996. С. 245-271.

Aarne A. Leitfaden der vergleichenden Marchenforschung // Folklore. Fellows communications. Helsinki, 1913. Vol. 2, № 13.

Aarne A., Thompson S. The Types of Folktale. 2nd Revision. Helsinki, 1961. (Folklore Fellows Communications; 184).

Abramsson H. The Origin of Death. Studies in African Mythology. Uppsala, 1954. 420 p.

Bahn P., Vertut J. Journey through the Ice Age. London, 1997. 420 p.

Benfey Th. Panschatantra. Leipzig, 1859. Bd. I-II.

Bremon C. The morphology of the French Fairy Tale: Ethical model // Patterns in oral literature, ed. Jason H., Segal D. Paris: Mouton, 1977.

Briffault R. The Mothers: V. I-III. Ld.: Macmillan, 1927.

Brown R.W. Symbolic and syntactic capacities // The Emergence of Man. — London, 1981. P. 419-420.

Degerando G.M. Des signes et l'art de penser, consideres dans leurs rapports mutuels. P., 1800. 240 s.

Dorsey G.A. Traditions of the Skidi-Pawnee. Boston; New York, 1904.

Durkheim M. Les formes elementaires de la vie religieuse. Paris: PUF, 1912. P. 94-95.

Edsman C.-M. The Story of Bear Wife in Nordic Tradition // Etnos, 1956. Vol. 21. P. 50-51.

Fabr D. Lacrois J. Audoises. Paris, 1974. T. I.

Fabre D. L'ours ravisseur dans les Mirabilia et les Histoires Naturelles // Annales. Faculte des Lettres et Sciences Humaines de Toulouse. Nouvelle ser., 1970. T. VI. Fasc. 5. P. 51-87.

Frobenius L. Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin: G. Reimer, 1904.

Frazer J.G. Totemism and exogamy: V. I - IV. Ld., 1914. V. I. 476 c.

Geissler F. Das Pancatantra, ein altindisches «Fabelbuch». Berlin, 1954. S. 657-668.

Gibson K.R. The biocultural human brain, seasonal migrations, and the emergence of the Upper Paleolithic // Modelling the Early Human Mind. — Cambridge, 1996. P. 33-46.

Grimm J. Reinhart Fuchs. Berlin: Bei Reimer, 1834. 452 p.

Guyot M. Les mythes chez les Selk'nam et les Yamana de la Terre de Feu. — Paris, 1968. 420 s.

- Haile-Selassie Y. Lante Miocene homnids from the Middle Awash, Ethiopia // *Nature*. 2001. Vol. 412. P. 178-181.
- Hahn. J.G. Griesche und albanesische Marchen. Leipzig, 1864. Bd. I. s. 23
- Introductory reading on language. N. Y., 1975. 320 p.
- Jevons F.B. An introduction to the history of religion. L., 1902. P. 99-100.
- Kendon A. Some consideration for a theori of language origins // *Man*. – 1991. Vol. 26. P. 199-221.
- Kleintitschen P.A. Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Paparatawa, Neupommern, Sudsee // *Sagen uber Kaja*. Wien, 1924. № 4.
- Kroeber A.L. Gros ventre myths and tales // *Antropological papes*. Amer. Museum of Natural Histori, 1907. Vol. 1. Pt. III. P. 55-139.
- Krohn K. Die folkloristische Arbeitsmethode. Oslo, 1926.
- Levi-Strauss C. L'art de dechiffrer les symbols // «*Diogene*». 1954. № 5. C. 684-688.
- Levi-Strauss C. *Anthropologie structural*. P.: Plon, 1958. 389 p.
- Levi-Strauss C. *La Pensee sauvage*. P.: Plon, 1962. 395 p.
- Levi-Strauss C. *Mythologiques*. P.: Plon, 1964-71. V. 1-4
- Levi-Strauss C. *La voie des masques*. Geneve, 1975. T. I. 382 p.
- Lofler L.G. Beast, Bird and Fish // *An Essay on South-East Asian Symbolism*, in: *Folk Religion and the world view in the Southwestern Pacifik*. – Tokyo, 1968. – 320 p.
- Lopez S.R., Perello E.R., Giraldo H.C. El santuario extremero E. R. de las manos // *Trabajos de preistoria*. – Madrid, 1999. – Vol. 56. – № 2. – P. 59-84.
- Lorblanchet M. Avertissement // *L'Art patietal paleolitique*. Paris, 1993. P. 5–6.
- Luquet G.-H. *L'art et religion des homes fossils*. Paris, 1926. 420 p.
- McClellan C. The Girl, who married the Bear // *Nat. mus. of man, Publ. ethnol.* Ottawa, 1970. № 2. P. 21-47.
- Meier J. Mythen und Sagen der Admiralitats-Isulaner // *Anthropos*. 1907-1909. Vol. II-IV.
- Milo R.G., Quiatt D. Glottogenesis and anatomically modern Homo sapiens // *Carrent Anthropology*. 1993. Vol. 34. P. 569-598.
- Morote Best E. El Oso Raptor // *Archivos Venezolanos de Folklore*, 1957-1958. T. IV, V. N. 5. 420 p.
- Negelein J. Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult // *ZV*. 1901. Bd. 11.
- Paget R.A.S. The origins of language with special reference to the Paleolitnic age // *Cahiers d'histoire mondiale*. 1956. T. 1. N2. P. 399-426.
- Paulme D. Les gens du riz. Kussi de Haute-Guinee Francaise. P., 1954.
- Radcliff-Brown A.R. The rainbow-serpent myth in South-East Austtralia // *Oceania*. 1930. Vol. I. № 3. 440 p.
- Robertson Smith W. Lectures on the religion of the Semities / W. Robertson Smith. L., 1907. P. 138, 285, 312-314 и др.
- Rosher V. Das von der Kynantropie handelnde Fragment d. Marcellus von Side // *Abhandl. d. phil. hist. Cl. d. kgl. Sachs. Ges. d. Wiss.*, 1897. S. 1-92.
- Rohde E. Payche Seelecult und Unterblichkeisglaube der Griechen. – Tubingen, 1907. Bd. 1. 4. Auf. 1.
- Saintyves P. Les contes de Perrault et las recits parallels. Paris: Librairie critique, 1923.
- Savage-Rumbaugh E.S. Hominid evolution: looking to modern apes for clues // *Hominid Culture in Primate erspective*. – Niwot: Universiti Press of Colorado, 1994. P. 7-9.
- Scharer H. Der Totencult der Ngadju-Dajak in Sud-Borneo. Gravenhage, 1966. Bd. 1-2.
- Scheler M. Die Stellung des Menschen in Kosmos. Darmsstadt, 1928. 480 s.
- Schirokauer A. Die Stellung Asops in der Literatur des Mittelalters // «*Festchrift fur Wolfgang Stammers*». Berlin, 1953. P. 179-191.
- Talbot P. Tribes of Niger Lelta. Their Religions and Customs. L., 1967. 420 p.
- Татар халык ижаты. ?кыятлер (Беренче китап) / Т?з. X. X. Гатина, X.X. Ярми. Казан, 1977. 325 б.
- Tobias P.V. The brain of the first hominids // *Origins of the Human Brain*. Oxford, 1995. P. 61-68.
- Tobias P.V. Evidence for the earli beginnings // *Cambridge Archeological Journal*. 1998. Vol. 8. № 1. P. 72-78.
- Underwood H. G. The Call of Korea, Political, Social, Religious. N. Y., 1908. 220 p.
- Wassen H. Notes on Southern groups of Choco Indians in Colombis *Etnologiska Studier*. 1935. Vol. 1. P. 133-134.
- Wilbert J. Folk Literature of the Selkmen Indians. Los Angeles, 1975. 360 s.

Воронцов В.А.

**Генезис языка, сказки и мифа в контексте
антропо-социо-культурогенеза**

Оригинал-макет – А.А.Журавлев
Подписано в печать 7.11.2012 г. Формат 60х84 ¹/₁₆
Усл. печ. листов 26,0. Тираж 400 экз.

Отпечатано в множительном центре
Института истории АН РТ
г. Казань, Кремль, подъезд 5
Тел. (843) 292-95-68, 292-18-09